هوية
الدوحة ؟!

لابد لـ «الدوحة» في مستهل عددها الثاني من أن تشكر جميع الذين أسدوا لها النصح من مسؤولين وصحافيين ومثقفين ومهتمين وقراء عاديين وقد أخذت «الدوحة» علماً بجميع الملاحظات، التي أعقبت العدد (صفر) والعدد(واحد)، فعدلت ما يجب تعديله، واتسع صدرها للنقد البناء، معتبرة أن العمل الصحافي هو في أساسه عملية جدلية بين القارئ والناشر، فنحن لم يخطر على بالنا وللحظة واحدة ادعاء الكمال، فالكمال لله وحده.

وقوة «الدوحة» - في الأساس - من قوة كتابها، ومن إيمانهم بقدرة الكلمة على صنع المعجزات، وما أحوجنا في العالم العربي إلى أقلام جادة وإلى منابر تعكس الواقع الثقافي وتمثله خير تمثيل. وكذلك قوة «الدوحة» من قوة قرائها ومن اهتمامهم بها كمطبوعة ثقافية تضاف إلى المجلات الصادرة، لا بمثابة إضافة رقم أو كم بل بمثابة إضافة نوعية كما نأمل.

لعل السؤال الأساسي الذي كان يوجه إلى «الدوحة» من قبل المهتمين والصحافة بشكل عام، هو: ما هي هوية المجلة؟ ونحن ليست لدينا إجابة جاهزة على هذا السؤال الصعب، سوى الإدراك بأننا جزء من عالم تتشكل هويته انطلاقاً من السجال المستمر بين التيارات والاتجاهات والميول الفكرية المختلفة. خصوصاً أننا لسنا الآن في عصر عقائدي متحجر يدعي اليقين والجزم بهوية مكتملة، فالهوية الثقافية تبقى قيد الدرس والاحتمال والتطور.

عادت «الدوحة» إلى الصدور، أو صدرت «الدوحة» إصداراً جديداً، لا عبرة بالتسميات والعناوين، المهم أن المجلة قد حضرت، في الأسواق كما في ضمائر الكتاب والقراء، ونعلن من اليوم أن صفحات «الدوحة» مفتوحة للكتاب المكرسين كما للكتاب الجدد، ولا يدافع عن النص سوى النص الذي يعير نفسه للنشر، لا نبشركم بأية فتوحات ولن نغالي في الأماني أو الطموحات، بل نلقي السلام والتحية وننضم إلى مسيرة الثقافة العربية بخطوات واثقة وجلية.

مدير التحرير

الدوحة

مجلة ثقافية شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث في قطر

رئيس المجلس
المشرف العام
سعادة الشيخ مشعل بن جاسم آل ثاني

مدير التحرير
عماد العبدالله

رئيس القسم الفني
سلمان المالك

سكرتير التحرير
نبيل خالد الأغا

تنفيذ ماكيت
فؤاد هاشم
رشا أبوشوشة

المحررون
النور عثمان أبكر
محمد الربيع محمد صالح
علي النويشي
فاطمة شرف الدين

جميع المشاركات ترسل باسم مدير التحرير ويفضل أن ترسل عبر البريد الالكتروني للمجلة أو على قرص مدمج على العنوان التالي:

تليفون : 4366283 (974+)
فاكس : 4421979 (974+)
ص.ب.: 22404 - الدوحة - قطر
البريد الإلكتروني:
editor@dohamagazine.com

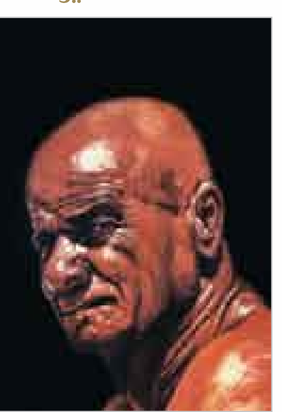
مكتب القاهرة : سامي كمال الدين
34 ش طلعت حرب، الدور الخامس،
شقة 25 ميدان التحرير

الغلاف الأول:



رسم الغلاف وصممه
محمد أبو طالب

الغلاف الأخير:



«التحدي» للفنان القطري
يوسف الشريف 1958-1987

شروط النشر في المجلة

مجلة «الدوحة» مجلة أدبية ثقافية فكرية، تعنى بنشر الأعمال الإبداعية والبحوث والدراسات في مجالات الفكر والآداب والعلوم الإنسانية، ويتم النشر فيها حسب الأصول الآتية:

1- أن تكون المادة خاصة بمجلة «الدوحة» وغير منشورة أو مرسلة إلى جهة أخرى.
2- المواد المرسلة تكون مطبوعة ومدققة لغوياً.
3- ألا تتجاوز الدراسة حدود الصفحات العشر من المجلة.
4- يفضل إرسال المادة بواسطة البريد الإلكتروني.
5- على الكاتب موافاة المجلة باسمه الثلاثي وأعماله وجنسيته وعنوانه ورقم هاتفه ورقم حسابه المصرفي وصورة عن جواز سفره أو بطاقته الشخصية.
6- لا يجوز إعادة نشر المواد المنشورة في المجلة إلا بموافقة من إدارتها، ولا يجوز الاقتباس دون إشارة للمصدر.
7- لاتعاد المواد المرسلة الى المجلة سواء نشرت أم لم تنشر.
8- المواد المنشورة في المجلة لا تعبر عن موقف المجلة بل تعبر عن آراء أصحابها فقط.

الاشتراكات السنوية

داخل دولة قطر		خارج دولة قطر			
الأفراد	120 ريالاً	دول الخليج العربي	300 ريال	دول الاتحاد الأوروبي	75 يورو
الدوائر الرسمية	240 ريالاً	باقي الدول العربية	300 ريال	أميركا	100 دولار
				كندا واستراليا	150دولاراً

ترسل قيمة الاشتراك بموجب حوالة مصرفية أو شيك بالريال القطري باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث على عنوان المجلة.

الموزعون

وكيل التوزيع في دولة قطر: دار الشرق للطباعة والنشر والتوزيع - الدوحة - ت: 4557810 - فاكس: 4557819
وكلاء التوزيع في الخارج: المملكة العربية السعودية - الشركة الوطنية الموحدة للتوزيع - الرياض - ت: 4871414 - فاكس: 4871460/ مملكة البحرين - مؤسسة الهلال لتوزيع الصحف - المنامة - ت: 17480800 - فاكس: 17480818/ دولة الإمارات العربية المتحدة - المؤسسة العربية للصحافة والإعلام - أبو ظبي - ت: 4477999 - فاكس: 4475668/ سلطنة عُمان - مؤسسة عُمان للصحافة والأنباء والنشر والإعلان - مسقط - ت: 24600196 - فاكس: 24699672/ دولة الكويت - مؤسسة السياسة للطباعة والصحافة والنشر - الكويت - ت: 4830439 - فاكس: 4834893/ الجمهورية اللبنانية - مؤسسة نعنوع الصحفية للتوزيع - بيروت - ت: 653259 - فاكس: 653260/ الجمهورية اليمنية - محلات القائد التجارية - صنعاء - ت: 240883 - فاكس: 240883 / جمهورية مصر العربية - مؤسسة الأهرام - القاهرة - ت: 25796997 - فاكس 27703196/ الجماهيرية الليبية - دار الفكر الجديد لاستيراد ونشر وتوزيع المطبوعات - طرابلس - ت: 925639257 - فاكس: 213332610 / جمهورية السودان - دار الريان للثقافة والنشر والتوزيع - الخرطوم - ت: 466357 - فاكس: 466951 / المملكة المغربية - الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، سبريس - الدار البيضاء - ت: 2249200 - فاكس: 2249214

الأسعار

الدولة	السعر	الدولة	السعر
دولة قطر	10 ريالات	الجمهورية اللبنانية	3000 ليرة
مملكة البحرين	دينار واحد	الجمهورية العراقية	3000 دينار
الإمارات العربية المتحدة	10 دراهم	المملكة الأردنية الهاشمية	1.5 دينار
سلطنة عمان	800 بيسة	الجمهورية اليمنية	150 ريالاً
دولة الكويت	دينار واحد	جمهورية السودان	1.5 جنيه
المملكة العربية السعودية	10 ريالات	موريتانيا	100 أوقية
جمهورية مصر العربية	جنيهان	فلسطين	1 دينار أردني
الجماهيرية العربية الليبية	3 دنانير	الصومال	1500 شلن
الجمهورية التونسية	2 دينار	بريطانيا	4 جنيهات
الجمهورية الجزائرية	80 ديناراً	دول الاتحاد الأوروبي	4 يورو
المملكة المغربية	15 درهماً	الولايات المتحدة الأميركية	4 دولارات
الجمهورية العربية السورية	80 ليرة	كندا واستراليا	5 دولارات

مقالات وبحوث
الفتنة قدر الأمة أم وعيها الزائف؟ (عبدالعزيز محمد الخاطر) 4
ثقافة الاعتراف بالآخر (د. عبد السلام المسدّي) 6
المنجل المهيب (د. نادر كاظم) 16
هستيريا اللغة (عبد الواحد لؤلؤة) 26
كتّاب المسرح الحديث والتمرد على الإبسينية (حمد الرميحي) 34
سارتر ضد سارتر (علي بدر) 42
بيت اللغة (محمد القاضي) 48

الحوار
حوار مع الدكتور نصر حامد ابو زيد (سامي كمال الدين) 56

قضية العدد التسامح والتطرف
ثقافة التسامح عند المسلمين (د. يوسف القرضاوي) 68
سكان القواقع (المطران غريغور حداد) 74
السُّنة الكونية (د.منى مكرم عبيد) 76
المهمة العسيرة (د. محمد سبيلا) 80
حوار الطرشان (د. النور حمد) 84
قابيل وهابيل (عبد الباري طاهر) 88
النجاة والهلاك (أ.د رضوان السيد) 92
نحن والغرب (د.كمال عبد اللطيف) 96

أسفار
رحلة إلى باريس (جورج طراد) 102

أحافير لغوية
متحذلقون متشدقون (مصطفى رجب) 112

شخصية العدد
محمد يونس (فاطمة شرف الدين) 116

كتاب الشهر
رواية «وهج غامض للملكة لونا» (د. أحمد الصادق أحمد) 122

ذاكرة المدن
يوم اشتعلت القاهرة (فيصل جلول) 126

من رفوف المكتبة
عرض موجز لثمانية من الكتب العربية والأجنبية 142

صفحات مطوية
أحوال النساء 146

فنون
الجنوب في المسرح اللبناني (عبيدو باشا) 150

نصوص
أبا الطيِّب هات نبوءتَك الجديدة! (سميح القاسم) 10
انتقام (نورا محمد فرج) 24
أبواب (عدنان الصائغ) 54
النسناس قبل غروب الشمس (أحمدإبراهيم الفقيه) 62
حَسنة (هيفاء بيطار) 98
راتخم الأصيل (وجدي الأهدل) 110
أبحث عن العاطفة (محمد الصادق الحاج) 138

«الفتنة»

قدر الأمة أم وعيها الزائف؟

مفهوم يجب تفكيكه

عبدالعزيز محمد الخاطر
كاتب من قطر

لاشك أننا نعاني من إشكالية في التعامل مع المفاهيم من حيث البداية في تناولها واستيعابها، فالمفهوم المنتج محلياً غير الآخر المستورد، وبالتالي فتعاملنا معه لابد أن يبدأ من مكوناته وبنيته، لأننا من أنتجه في الأساس وبالتالي يمكن إعادة صياغته من جديد بمسمى آخر أو استبعاده أو إيجاد بديل عنه. في حين أن الآخر المستورد من المفروض أن نتوصل إليه أو نستوعبه كنتيجة بمكوناتنا الداخلية الخاصة بنا، وهي الصيغة الوحيدة الممكنة في هذه الحالة الاستيرادية لا أن نطلب من البنية ومكونات المجتمع التحتية أن تتغير، لتلائم المفهوم المستورد، وهو سبب ما نشهده من فشل ذريع في محاولات توطين مفهوم الديموقراطية انطلاقاً من تناولنا لبنية المجتمع التركيبية بدلا من إيجاد نوع من التوافق بينها كبديل عن تغييرها أو محاولة ذلك.

أما فيما يتعلق بالمفاهيم المنتجة محليا والتي نقفز إليها ونستبقها كنتيجة دونما اعتبار لمكوناتها الداخلية وتفكيك هذه المكونات بحيث أصبحت من الكبر والتضخم تحمل أكثر مما تحتمل كمفردة وكمعنى. كذلك إليكم مفهوم «الفتنة» مثالاً على ذلك فهو كمعنى يحتمل الكثير وقد مرّ في القرآن الكريم بمعانٍ متعددة فقد أتى بمعنى الاختبار والبلاء، وثانية بمعنى الشرك، وأخرى بمعنى التعذيب ورابعة بمعنى فتنة الرجل في أهله وماله وولده. ما يهمنا هنا هو تفكيك هذا المفهوم سياسياً، وهل ثمة دلالة سياسية واضحة محددة له ما أن تصل الأمور إليها حتى نكون أمام فتنة، وبالتالي لا يمكن استخدام مفهوم آخر بديلاً عنه، هذا ما أعنيه بضرورة التعامل مع مكونات المفهوم المنتج محلياً أولاً قبل الاتفاق على ما يحمله من معنى.

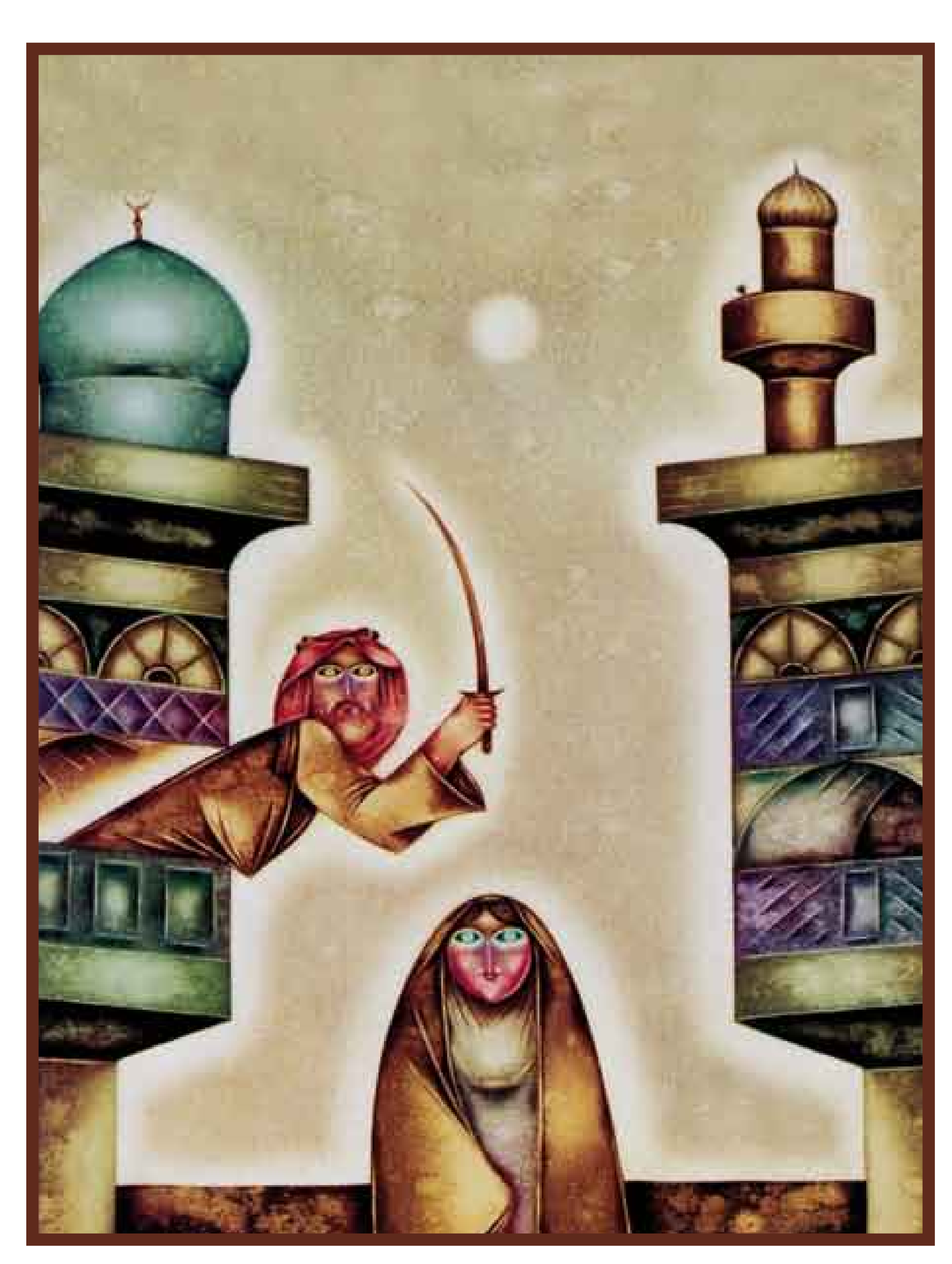
فمفهوم الفتنة سياسياً نتاج العقلية العربية الإسلامية بامتياز. وهو مفهوم يدل على قصور سياسي تاريخي عن بلوغ مرحلة الرشد والنضج التي مرت بها مجتمعات أخرى في عالم اليوم. لماذا نحن فقط دائماً في خوف من اشتعال الفتنة؟

لماذا مجتمعاتنا العربية والإسلامية هي فقط مسرحاً لمثل هذا الاشتعال؟

أولاً وقبل كل شيء ما هي الفتنة أصلاً؟ وما هي مكوناتها؟ لا أجد تفسيراً لها، إنها منطقة محظورة عجزنا أو عجزت أطراف الأمة عن مقاربتها بشكل يدخلها ضمن أحد مستويات العقل الجمعي للأمة، فجلست هذه الأطراف على حدود هذه المنطقة خوفاً من السقوط فيها، لأنها لا تزال في مرحلة اللامعقول واللامتفاهم حوله، وتظل الأمور هكذا حتى يحصل حدث مأساوي معين يدفع أحد الأطراف في السقوط في المنطقة، لتشتعل الفتنة وتأتي على الأخضر واليابس. أما مكونات «الفتنة» فهي تتراوح بين الأبعاد الدينية أو الطائفية أو القبلية.

وهذه في اعتقادي مكونات ما قبل المجتمع المدني، هذا يفسر عدم وجود مثل هذا المفهوم في البلدان المتمدنة والمتطورة، هل يمكن الحديث عن «فتنة» بهذا المفهوم في دول أوروبا الغربية المتقدمة؟ أو في الولايات المتحدة الأميركية مثلاً؟.

الخطورة عندما يعي الطامع والمتربص بهذه الأمة بجميع مسمياته مكونات هذا المفهوم وما يعنيه لدينا - رغم عدم وجوده تاريخياً بنفس المعنى - فإن هذا المفهوم يصبح سلاحاً استراتيجياً يملكه أمضى من جميع الأسلحة وأشد فتكاً، وهنا نصبح أمام خيار آخر يملكه لانستطيع له دفعاً إلا فيما ندر، وهو إشعال نار الفتنة بين الإخوة وأبناء الوطن الواحد، فهو إذن مكمن أوجدناه نحن لعجزنا عن تفكيكه وإيجاد الحلول المناسبة له لنقتل به بعد ذلك فنسمع عن إذكاء روح العداء بين الشيعة والسنة في العراق من قبل



قوات التحالف ونسمع عن تأجيج الوضع الداخلي في مصر بين الأقباط والمسلمين، إدراكاً من الآخر لمعنى هذا المفهوم الذي يختزل تاريخنا في ثنائية القاتل والمقتول وإدراكاً منه كذلك لعدم اكتمال نضجنا السياسي كأمة وكشعوب، فما عليهم سوى إدراك ذلك حتى تصير لهم الغلبة ويصبح زمام الأمور كله بأيديهم.

وقد عرف تاريخنا عبر عقوده الطويلة منذ فجر الإسلام فتناً عديدة لغياب السياسة كعامل يتوسط بين الخلاف وكذلك صلابة الفهم الديني وبروز العامل العرقي الإثني، فلا تلبث الأمة أن تجد نفسها في أتون حرب طاحنة انجرّت إليها جراً دونما استعداد أو تهيب. من هنا حتى تاريخنا الحديث جداً، مرّ ولا يزال يمر بمثل هذه الفتن التي يجب إخراجها من إطارها الملتبس بالدين وإدخالها ضمن عملية القصور السياسي والمؤسساتي للمجتمع. فاجتياح صدام للكويت أقام فتنة، والحرب اللبنانية الأهلية أيضاً فتنة لسقوط البعض في هذه الفجوة أو المنطقة المحظورة، بمعنى أن مثل هذه الأحداث فجّرت مكونات الأمة وجعلتها في مواجهة مع نفسها، وهي التي حاولت طويلاً نسيانها أو تناسيها وليس حلها. هذا هو القصور التاريخي.

والآن للخروج من هذا المأزق الذي تكرر وسيتكرر عبر التاريخ لابد من الإشارة إلى بعض المنافذ المحتملة:

أولاً: الاعتراف بنسبية المعرفة لدى جميع الأطراف، لأن ادعاء الحقيقة والمعرفة التامة يعني الصدام مع الآخر لا محالة مهما طالت المدة وامتد الدهر.

ثانياً: إقامة الدساتير المدنية القائمة على المساواة والمواطنة لإيقاظ المجتمع من سباته التاريخي ومرجعياته الأولية بجميع أشكالها سواء كانت طائفية أو قبلية أو نحو ذلك.

ثالثاً: إخراج مفهوم الفتنة من الوعي العربي ومن النسق الديني، لأن استمرار هذا الوعي يعني توقع وجودها وقيامها لا شعورياً طال الزمن أو قصر، ففتنة «الرجل في دينه» مثلاً أو «فتنة المسيح الدجال»، مختلفة تماماً عن ما يقع ضمن هذا المفهوم حالياً.

رابعاً: تفكيك مفهوم الفتنة وإعادته إلى جزئياته، وهي في الحقيقة خلافات طائفية كانت أم دينية أم قبلية يمكن التفاهم حولها ووضع الآليات الدستورية والقوانين المدنية للتعامل معها.

خامساً: دمقرطة السلطة العربية والإسلامية وتعقيد اتخاذ القرارات المصيرية، لكي لا تتكرر «فتن» بمستوى غزو دولة لدولة أخرى.

أعتقد أن مثل هذه الإجراءات سوف تخرج هذا المفهوم (الفتنة) من مكانته الرهيبة في زوايا الوعي العربي، وتعيده إلى مكانته الحقيقية والملموسة، كأن يفتن الشاب الوسيم قلوب النساء، أو أن تفتن المرأة الجميلة الرجال، وهما أمران لا يلامس خطرهما أطراف الأمة، بل ويمكن التحصن منهما بالأخلاق والتدين أو حتى بالزواج.

الوعي بأن الفتنة قدر للأمة، حمّلها، أي الأمة، ما لا تحتمل، وجعلها تنقل داءها في ردائها.

العمل الفني : حسن عبد علوان - العراق

ثقافة الاعتراف بالآخر

د. عبد السلام المسدّي
كاتب من تونس

انحسرت – بفعل الانشقاق العميق الحاصل بين المنظومات الإجرائية والمنظومات الرمزية في المجتمع الإنساني الجديد - سلطة المثقف حتى لتكاد تتبدّل وظيفته جوهرياً. لم يعد بوسع المثقف أن يصنع الحدث في مجالات الحياة العامة على حدّ ما كان يصنع من قبل. لم يعد يتسنّى أن يصدح المثقف بقولة تغيّر مجاري الأحداث وترسم معالم الطريق كالذي فعله طه حسين عام 1937 حين قال إن حق الناس في التعليم كحقهم في الماء والهواء، أو كالذي فعله من قبله الأديب الفرنسي إيميل زولا حين صاح صيحته «إني لأتهمُ» فغيّر تاريخ فرنسا في المسألة التي قسّمت الشعب الفرنسي شقين، وهي قضية درايفوس. أو كالذي فعله من بعدهما جون بول سارتر حين تمرّد – عام 1970 – على السلطة فحكم عليه القضاء بالسجن فاضطر الرئيس جورج بومبيدو أن يتدخل قائلاً: «إني لا أستطيع أن أزجّ بالثقافة خلف قضبان السجون».

ربما آن الأوان لكي ننتبه إلى الحقيقة الجديدة التي أفرزها تطوّر المجتمع الإنساني وأصبحت تحكم حركته الداخلية من وراء سطوح الظاهر، ولذلك خفيت على العين المجرّدة اللاهية، أما مضمونها فيتمثل في أن عهد البطولة الفردية قد ولّى فحلّ محله عهد البطولة الجماعية. ترى ذلك جلياً خلف دوائر الأقطاب الثلاثة الكبرى التي على نسقها تصنع الإنسانية مصيرها: قطب السياسة وهي التي تنتج القرار، وقطب المعرفة وهي التي تحرّك العلم نحو الأمام، وقطب المال وهو الذي يصنع تراكم الثروة. فالسياسة اليوم يديرها فريق ملتفّ حول تصوّر محدّد للاختيارات التي تهيئها له مجموعة متكاتفة، تصنع له الفكر السياسي، وتجتهد في تحقيق ما ترى أنه هو المصلحة العليا للوطن الخاص بها. والعلم تأتي اكتشافاته ثمرة لجهود فريق من العلماء الملتفين حول مشروع بحثي يجتمعون عليه يتناهى في الدقة ويترامى إلى حقول متعدّدة من الاختصاصات، لذلك كثيراً ما تسند الجوائز العالمية الكبرى للفريق البحثي لا لشخص متفرّد. وأما المال – في الزراعة والصناعة والتجارة جميعها – فلم يعد يصنع الثروة إلا في نطاق الشركات حتى ولو انبنت في منطلقها على ثروة فردية.

ولكن المشهد الجديد في المجتمع الإنساني يعطينا صورة متوترة جداً تخصّ النسق الأكبر في الرابطة البشرية العامة، ولئن كان للإبداع الأدبي فضل الإرهاص بهذه الحقيقة الجديدة منذ تأسّس في مجال الرواية مفهوم البطل الجماعي فإن الفن لم يحدس بالانقلاب الداخلي في القيم الإنسانية، ذلك أن خروج السياسة والمعرفة والمال إلى عصر البطولة الجماعية قد أجّج لهيب المنافسة، وحوّل العلاقة التكافلية إلى مواجهة صراعية كأنما هي صراع على البقاء، ولهذا السبب البالغ الخفاء تكاد تنفجر حرب الهويات، ولذلك أيضاً ما انفكت تستشري ظاهرة الإرهاب المضاد بقدر استشراء ظاهرة الإرهاب نفسها.

الهوية مصطلح متغير

إن موضوع الهُوية أصبح يستلزم طرحاً جديداً، وذلك في ضوء سببين اثنين، أولهما تغيّر المشهد الثقافي الإنساني بما أفضى إلى انقلاب مرجعياته وإلى اضطراب سلّم أولوياته، وثانيهما تصدّر العامل اللغوي أمام سائر المقوّمات التي منها تتكوّن منظومة قيم الانتماء الحضاري. فلقد كان بديهياً أن الهُوية ترتكز على أركان تاريخية يتصدّرها الانتماء إلى أصول سلالية واحدة، وهي تلك التي تمثل





خريطة الأجناس والأعراق، ثم تأتي اللغة كعنصر معبّر عن ذلك الانخراط السلالي، ثم تأتي المعتقدات التي طالما كانت الجامع بالضرورة في مختلف الثقافات.

وعرف العرب - خلال القرن العشرين - من المذاهب السياسية التحزبية ما أدخل تعديلاً على سلّم الرتب، فأقام الهُوية على وحدة الانتماء السلالي، ووحدة اللغة، ووحدة التاريخ، مسقطاً بذلك الركن الروحي وإن اعتبره مقوماً مؤازراً لمنظومة القيم التي عليها يستوي معمار الهُوية، وكان في ذلك تصور استراتيجي يهدف إلى توحيد صف العروبة بمختلف المعتقدات الروحية القائمة بين أبنائها. ولكن الوضع الجديد الذي آلت إليه الروابط في المجتمع الإنساني بأكمله قد دفع إلى انبعاث المرجع الروحي في العديد من الثقافات الغربية والشرقية، وهي الظاهرة التي يطلق عليها علماء الاجتماع وعلماء الإناسة «عودة المقدّس» وعلينا ألا ننسى أن ذبذبات التوتر قد تضافر على تكثيفها مصدران اثنان: مصدر السياسة بما هي انحياز مطلق لنسبية المصالح، ومصدر التنظير الفلسفي الذي يُمعن إلى حدود الشطط في الإعلاء من حرية الفرد بذاته، والذي انتهى في آخر طوباوياته الحداثية إلى القول إن حرية الإنسان لا تكتمل إلا إذا قضى على خمسة أشياء تمثل جميعها مؤسسات قهرية: الدين، والأسرة، والدولة، والثقافة السائدة، واللغة الموروثة.

إن المرجع الغيبي تتنامى سطوته في مجتمعات إنسانية عديدة، ويتخذ أحياناً شكل الملل الغريبة والنحل العجيبة الرافضة للمجتمع الإنساني الجديد، وقد وصلت سطوته إلى الذروة في تحالفات عقدية تكتسب صيغة إحياء المقدّس العتيق، ولكن الأدق هو ازدواج هذا اللون الغيبي مع ضرب آخر من الإيغال في مرجعية الانتماء القومي، مما دفع إلى تعاظم حركات يمينية تعلن جهاراً تعلقها بالاختيار الشوفيني المطلق.

هنا - تحديداً - تتشكّل للمثقف وظيفته الجديدة ألا وهي النضال بإصرار في سبيل ترسيخ ثقافة الاعتراف بالآخر، وترسيخ الاقتناع بأنها استثمار بعيد المدى ينتهي فيه كل الأطراف بفوائض ثابتة من الربح، ومسألة الاعتراف بثقافة الآخر جسر متحرّك على ضفتين: مقاومة الإجحاف بغية اقتلاع الاعتراف، ثم محاربة التطرّف مع مقاومة اتخاذه مطية لإرسال التهمة السهلة.

هنا - مرة أخرى - يقف المثقف العربي، ليواجه بنضاله جبهتين زاحفتين: جبهة خارجية تمعن في الإغاظة بركوب مطايا التهم السهلة الجاهزة، وجبهة داخلية ينزع أصحابها

إلى التطرّف فيحاول أن يعيد لصوت العقل صداه المسموع. ولكن الأعراف الثقافية قد قضت بأن البراهين المستمدّة من الحاضر لا تقوى ولا تتعزّز إلا إذا استندت إلى براهين نستدعيها من الماضي، لذلك حق لنا أن نتمنّى كم يكون ناجعاً أن يبدأ المثقف العربي بإعادة ترتيب المراجع القيمية، كي يتعزّز لديه العقلُ بمشروعية المأثور الفكري.

سقوط اللغة والحدود

وفي البدء على المثقف أن يذكّر جموع الناس – في عامتهم وفي كثير من خاصتهم – بأن الإسلام عندما نزلت رسالته حرص الحرص كله على أن يقيم مفهوماً جديداً للهوية الجماعية، فقلّل من شأن الرابطة السلالية التي تقوم على الحمية العرقية وتغذي فكرة العصبية المستبدّة بالمجتمع العربي يومئذ، وألغى معيار المكان بوصفه مرتكزاً للهوية الجماعية، فأسقط بذلك فكرة الحدود الجغرافية كرمز أساسي في فكرة الوطن، بل إن الإسلام قد ألغى عنصر اللغة بوصفه عاملاً في تشكيل الهوية الجماعية، وهذا مما تخفى على الناس أسراره كما سنعود إليه.

الإسلام أسقط فكرة الحدود الجغرافية وعنصر اللغة بوصفهما عاملين في تشكيل الهوية الجماعية

لقد أعلن النص المقدّس عن المقصد الأسمى من وجود الإنسان مع الإنسان: «إنّا خلقناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا» ثم أرسى الأساس الجديد للتفاضل: «إن أكرمكم عند الله أتقاكم» وهذا معناه أن المبدأ الأول هو التنوّع البشري في كنف أن الناس جميعهم سواسية، وأنه على ذلك المبدأ ينطلق حافز السعي نحو التفاضل، وهو – بمرجعياتنا الراهنة – التنافس الخلاّق. ثم جاء النص الشارح والمكمّل وهو نصّ السنّة، ولم يكن هيّناً ولا يسيراً أن يصدح صاحب الرسالة بقوله «ليس من فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى» ولا أن يأخذ ذلك الموقف الرمزي بالغ الدلالة، حينما ردّ على الذي احتج بالشعار السلوكي الموروث: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» بأن فسّر وشرح: انصره ظالماً بردّه عن ضلالته.

المهمّ لدينا هنا هو هذه الحروف الذهبية الأولى التي بها دُبّج الميثاق الثقافي الجديد، ميثاق الاعتراف بالآخر، ميثاق نسخ فكرة الإقصاء، ولك أن تعيد تتبّع المنعرجات الكبرى في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، فستجد أنها لم تزدهر إلا بفضل ثقافة الاعتراف بالآخر، هذه التي بفضلها انصهرت الأجناس والأعراق، ثم انسكبت منها العلوم والمعارف، ويكفي في تبيان ذلك أن تحويل اللغة العربية إلى منظومة معرفية يتكامل فيها علم المعجم وعلم العروض وعلوم النحو والصرف والأصوات قد تم في القرن الثاني على يد العربي الخليل الفراهيدي والفارسي الوافد سيبويه.

لقد جاءت الثقافة العربية بما يشهد على أنها انسجمت مع قانون التاريخ في أن العلم إنساني وعلى الثقافة في خصوصياتها أن تذعن له، وليس بوسع ثقافة أن تصنع مجدها الإنساني إلا إذا صانت ميثاق الاعتراف بالآخر.

باكرا، كان أبو يوسف يعقوب الكندي (ت 252 هـ) يخط رسائلهُ الفلسفية، وباكراً أيضا دوّن ما هو جدير بأن يكون ميثاقاً يكتب بماء الذهب على ناصية المؤسسة التي لا يدفعها الا محرك التخاصب بين المناهل في تنوعها والموارد في تعدد ألسنتها:

«علينا باقتناء الحق وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا، فإنه لا شيء أَوْلى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغي بَخْسُ الحق، ولا تصغير قائله، ولا الآتي به. فلا أحدَ بُخس بالحق، بل كلٌّ يُشرّفه الحقُّ». فأي ذروة أرقى من هذا السُّنم في مجال الاعتراف بالآخر؟ إنه النص الصريح بذاته: الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا. أما المدار الذي يقوم مقام قلب الرحى فهو الحق في معناه المطلق، حيثما كان حقٌّ، والكندي – إذ يتحدث إلينا عن الحق – كان يدبّج خطاباً فلسفياً وهو يضع رسائله الفلسفيّة، فلا مجال إذن إلى حمل اللفظ على دلالة الخصوص التي هي داخلة ضمن مقاصد التوحيد وأغراض التشريع الإلهي، وإنما هو على دلالة العموم، تلك الدلالة التي وضعت لها اللغة اصطلاحاً جديداً إذ تقول – بدل الحق – الحقيقة. فليس تقوّلاً على صاحبنا أن نعتبره منخرطاً كلياً في ميثاق الاعتراف بالآخر.

فإن كان الكنديّ فيلسوفاً – والميثاق الفكري الذي أسلفنا لا يُستغرب من كل فيلسوف – فإنّ مقياس التنوع الثقافي الخلاق القائم على مبدأ الاعتراف بالآخر عندما يتبناه من اختص بشؤون الدين ومباحث العقيدة يكون أبلغ، وأنصع، وربما أدْعى للإنصاف الثقافي، لأنه يقطع الطريق أمام كل إجحاف حضاري أو غَمْط فكري. فأبو حامد الغزالي (450-505هـ) الذي استحق بجدارة شُهرة حجّة الإسلام، يسوّي منافحة عالية في أمر فضائل التنوّع الثقافي، والذي كان ميثاقاً على قلم الكندي يُمسي دستوراً فكرياً على يده.

ينطلق الغزالي من تقرير حال ما هو سائد مرسلاً حكمه الصريح: «عادة ضعفاء العقول أنهم يعرفون الحقَّ بالرجال لا الرجالَ بالحق».

فالمسألة مبدئيّة وليست مقيّدة بمجال إنساني دون آخر: ليست وقفاً على ظواهر السلوك ولا على بنات الأفكار، وليست وقفاً على حقل النشاط الفكري إذا اختصّ بدين أو بفلسفة أو بلغة أو بسياسة. فالحق هنا هو رمزٌ للمؤسسة الفكرية الواعية بنفسها والمسؤولة عن أقدارها. ولم يشأ الغزالي أن يكون بدعة، لذلك نراه يؤسس موقفه على المأثور من الأقوال ومن الأفعال: وهو يخط سيرته الفكرية في كتابه «المنقذ من الضلال» قائلا: «والعاقل يقتدي بقول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب: لا تعرف الحقَّ بالرجال بل اعرف الحقَّ تعرف أهله». ثم ينطلق شارحاً ومعللاً: «والعاقل يعرف الحقَّ ثم ينظر في نفس القول، فإن كان حقاً قبله سواءٌ كان قائلهُ مُبطلاً أو مُحقاً، بل ربما يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال، عالماً بأن معدن الذهب الرغامُ».

ويرتقي أبو حامد الغزالي إلى درجة أعلى، محاولاً تخصيص العلماء بميزة الأمانة لأنهم حفظة الحق والمطالبون بصيانة دساتير الإنصاف: «وهذا وهمٌ باطل وهو غالب على أكثر الخلق.. أبدا يعرفون الحق بالرجال ولا يعرفون الرجال بالحق وهو غاية الضلالة». فليس افتراء ولا مجازفة أن نعتبر الغزالي رائداً بين دعاة كونية المعرفة رغم خصوصية الثقافة، ورائداً بين دعاة الاعتراف بالآخر.

وسيطّرد السَّنُنُ وتتواترُ منافحاتُ الرّواد عنه، وسيأتي – غير بعيد – من يعطي أروع الأمثلة في صهر الثقافات بغية استصفاء نُسغها الإنساني الخالص، وسينهل من ثقافة اليونان أيّما نهل وهو الإمام في شؤون الدين والعقيدة، بل وهو الحاكم بين أفراد الرعية على منصة قاضي القضاة، سيأتي أبو الوليد بن رشد فيُفتي في القضايا الفلسفية التي ظلت معلّقة منذ أرسطو، وسترث الثقافة اللاتينية تركته المعرفية فتقرّ له بالفضل، وتقول قولتها التي سرت مضرب الأمثال: «لئن كان الذي فسرّ الطبيعة هو أرسطو فإن الذي فسرّ أرسطو إنما هو ابن رشد» كان ابن رشد (520-595 هـ) أمارة فريدة في تشييد ميثاق الاعتراف بالآخر المفضي إلى التنوع الحضاري الخلاق عبر تعدد الألسنة المنقول بعضها إلى بعض، وإذ هو يدبّج فصل المقال بكفاءة عقلانية فاصمة يقرر جُمّاع ما يصل داخل الإنسان كيانه الفلسفي بكيانه الروحاني، ويلاحم بين وجوده التأملي ووجوده الإيماني، إذا به يعيد صوغ ميثاق المواثيق ويحيي دستور الدساتير، في إنصاف حضاري متألق، وفي سموٍّ أخلاقي لطالما تفتقده الإنسانية في زمننا الجديد.

«يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات، واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم، وسرّرنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبّهنا عليه، وحذرناهم». هو هذا الذي ليست الإنسانية – بالأمس واليوم وغداً – في حاجة إلى شيء مثلما هي في حاجة إليه. الحقيقة هي أن العرب قد صنعوا حضارة وأنهم – قبل صنعها، وعند صنعها، وبعد صنعها – قد تخلصوا من المركبات الثقافية حيال الآخرين بعد أن تحرروا من العقد العرقية وفي مقدمتها العقدة اللغوية. ألم يبادر صاحبنا أبو عثمان الجاحظ (255-150 هـ) في مقدمات كتاب الحيوان بالقول المؤكد: «والإنسان فصيح وإن عبّر عن نفسه بالفارسية أو بالهندية أو بالرومانية، وليس العربي أسوأ فهماً لطمطمة الرومي من الرومي لبيان لسان العربي، فكل إنسان من هذا الوجه يقال له فصيح» إن العرب قد تخلصوا من عُقدة الآخر فتخلصوا بذلك من عقدة الذات اللغوية، وإن العرب قد أثبتوا بأن الحضارة السوية ذات الأعمدة الراسية في الأعماق هي التي إذا اكتملتْ تحرر أهلها من مركّبات الخوف على الذات، ولا سيما الذات الثقافية التي سلطتها في اللغة. وما من حضارة تظل متحفّزة تتحرك بهاجس الذعر من الآخر وتندفع بغريزة العداء المفضية إلى مقولات الصراع والصدام والتّرهّب إلا وهي حضارة تفتقر في باطنها إلى عنصر جوهري يرأب تشققها الداخلي ويرمّم فلول معمارها الخارجي.

ليس هيّناً ولا يسيراً أن يرتقي الطرح العربي إلى منزلة من الحوار بين الثقافات فيمسك بأرق ألياف العقلانية في المسألة اللغوية العامة، فإذا به يقدم درساً في نسبية المرجعيات القيميّة، يوجهه إلى أساطين الحضارة اليونانية، وكم نحن في حاجة إلى إعادة إنتاج ذلك الدرس صوب أساطين الثقافات الكونية الراهنة.

الحضارة السوية إذا اكتملت تحرر أهلها من مركبات الخوف على الذات الثقافية

عنصرية اللغة

فهذا ابن حزم (384-456 هـ) – وهو الأديب، والمفسر، والقاضي، والمنظّر في باب أصول الفقه، والحريص على أن يكون عنوان مصنّفه شاهداً على رؤيته الجامعة من «الإحكام في أصول الأحكام»- يقول: «وقد توهم قوم في لغتهم أنها أفضل اللغات» وهو هنا يتلطف فلا يخصّص القوم الذين يعنيهم، وهذا منه كياسة ليس إلا، لأنه يقصد أهل الدار من أبناء ثقافته العربية قطعاً. ثم يستطرد شارحاً مستدلاً: وهذا لا معنى له، لأن وجوه الفضل معروفة، وإنما هي بعمل أو اختصاص، ولا عمل للغة، ولا جاء نص في تفضيل لغة على لغة، وقد قال تعالى «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبيّن لهم» وقال تعالى «فإنما يسّرناه بلسانك لعلهم يتذكرون» فأخبر أنه لم يُنزل القرآن بلغة العرب إلا ليفهم ذلك قومه عليه السلام لا لغير ذلك.

ولكن ابن حزم يحوّل وجهة الإشكال فيخرج به من دائرة الثقافة الخاصة – التي هي ثقافة الأنا بما أن صاحبنا ابنٌ لها – ويلج به الأفق الإنساني الأرحب فيُطلعنا على أن الوهم وهمٌ حضاري شائع، وأن الخطأ في هذا المجال لمّا يرتكبه جهابذة الفكر البشري أحياناً، ذلك أن السبب الثاوي هو معضلة الانسجام مع نسبيّة المرجعيّات القيميّة في تاريخ الإنسانية قاطبة. يقول ابن حزم: «وقد غلط في ذلك جالينوس، قال إن لغة اليونانيين أفضل اللغات لأن سائر اللغات إنما هي تشبه إما نُباح الكلب أو نقيق الضفادع». ولا يتردد ابن حزم في تقديم الدرس الذي به يتخلق جنين الإنصاف الثقافي، وبه تتولد تقاليد الاختلاف الحضاري المخصاب: «وهذا جهلٌ شديد لأن كل لغة ليست لغته ولا يفهمها فهي عنده في النّصاب الذي ذكّر جالينوس ولا فرق».

ثم يلج ابن حزم بالمسألة إلى بؤرتها المركزية ليردّ على الذين قالوا «العربية أفضل اللغات لأنه بها نزل كلام الله تعالى» فيقدم الحجج النقلية والعقلية في استدلال ناصع مبين، ويجعل العربية والسريانية والعبرانية في مرتبة التساوي من حيث القيمة المطلقة، إذ بجميعها نزل من الله على رسله كلامه المقدّس.

إن الاعتراف الثقافي بالآخر هو المدخل الطبيعي للحوار معه، وهو المسوّغ القدير لتزكية فعله إذا أنصف واعتدل، وللاعتراض عليه إن شطّ ومال مع الهوى. فليس من سبيل لمقاومة تعميم التهمة السهلة إلا برفض فكرة الاقصاء ليتمّ الانخراط بعد ذلك في معركة القضاء على التطرف مهما يكن مصدره ومأتاه وأياً كانت أسبابه أو تعلاته.

العمل الفني : عادل السيوي- مصر

أبا الطيِّب.. هات نبوءتَك الجديدة!

سميح القاسم



العمل الفني : ضياء العزاوي - العراق



أَقِمْ صلاتكَ، بيتُ النارِ مُقْتَبَلُ

و فيه تأمنُ، والإيمانُ مُقْتَتَلُ

في أمّةٍ أقفرتْ منها عقيدتُها

وسادَ أسيادَها الأوباشُ والهَمَلُ

وأمةٍ «ضحكتْ من جهلها أمٌّ»

وأمَّ بالعلم فيها كلُّ من جَهِلوا

وقد تلومُ حبيباً زاغَ موعِدُهُ

فلا يطيبُ لديهِ اللومُ والعَذلُ

وللأعاريب زيٌّ أنتَ تعرفُهُ

لكنْ، أتعرفُ ماذا أخفتِ الحُلَلُ؟

أَقِمْ صلاتكَ، قرطاساً بلا قلَمِ

والخيلُ والليلُ، ما رؤيا؟ وما أمَلُ؟

وما الحنينُ إلى كفٍّ تصافحُها

وكلُّ ما تلدُ الخيباتُ مُحْتَمَلُ؟

خَوَتْ ديارُكَ من أهلٍ فلا امرأةٌ

تصيحُ بالضيفِ «يا أهلاً» ولا رَجُلُ

أخا العروبةِ، ما زالت بلا عَرَبِ
وللأجانبِ فيها الرأيُ والعَمَلُ
وللعقاربِ تاحتْ فُرصَةٌ فُرَصٌ
فللمصائبِ من حَلّوا ومن رحلوا!

❊ ❊ ❊

يَمَّمْتُ بالقدسِ بغدادي فباغَتَني
بغضٌ وغبنٌ ولم تشفعْ لِيَ المُثُلُ
ولم أُجبْ بفلسطيني، فما سألوا!
وحاصرتْني فلولٌ، كيف أنعتُها
وقد رمتني بها أيّامُك الأُوَلُ
بلغتُ «شِعبَ بُوانٍ». لا عراقَ هنا!
ولا رفاقَ.. فما شعرٌ؟ وما زَجَلُ؟
رومٌ وفُرسٌ وأخلاطٌ مهجَّنَةٌ
وحول بيتكَ سُدَّتْ دونيَ السُّبُلُ
يا ابنَ الحسينِ، وأرضُ الدمِّ منبتُنا
وابنُ الحسينِ، أنا، بالدمِّ أغْتَسِلُ
قُتلتَ غدراً. وقتلي غيلةٌ. وبنا
نِصابُ بعثينِ بعد الموتِ يكتمِلُ
وأنتَ ما أنتَ. نارٌ في مضاجعِهم
قالوا تنبَّأتَ فانهالتْ حناجرُهم
تغوي خناجرَهم. قالوا. وقد فَعلوا
وكم تنبّأت أن تعرى مَقاتلُهم
وكم تنبَّأت أن يُلحَوا بمن قَتَلوا!

❊ ❊ ❊

فتى الهواجسِ. زوِّد ريحَها قَلَقاً
إليَّ عَدواهُ فوق الريحِ تَنتقِلُ
قبابُ كوفتكَ الخضراء مقبرةٌ
ورامتي يا شقيقَ الحزنِ مُعتَقَلُ
وللغزاةِ من البيداءِ ما رغبوا
وبالطغاةِ ينوءُ السهلُ والجَبَلُ
وما نفورُكَ والأغلالُ باهظةٌ
وما جموحي وحولي اليأسُ والمَلَلُ؟
أبا القصائدِ، نَصْل اليُتم أدركَها
وجُرحُ يُتمي بها هيهات يندَمِلُ
ناديتُ بغدادَ من جُبّي ووحشتِهِ
ناديتُ بصرةَ والآفاقُ تنسَدِلُ
ناديتُ موصِلَ. ما ردَّتْ. ولا نَجَفٌ
وغير صوتِ عواءِ الذئبِ لا يَصِلُ
وللشناشيل عُرسٌ ضاعَ موعِدُهُ
وللفراتِ أبٌ في الشامِ مَرْقَدُهُ
فمن أنادي، وعنّي الكونُ مُنشَغِلُ؟

❊ ❊ ❊

أبا القصائدِ. هل لي منكَ طيّبةٌ
تردُّ روحي، ويحلو بعدها الأجَلُ؟
أبدَعتَ نهرين. من خصبٍ وعافيةٍ
ودمعُ نهريكَ من عينيَّ يَنهَمِلُ
وملءَ واديك أوصالٌ مقطَّعةٌ
واستفرسَ الذئبُ في واديكَ، والحَمَلُ!
وبي عذابٌ إذا استثقلتُهُ سخرتْ
منّي الشعوبُ.. ومنكم أُثقِلَ الثِّقَلُ
طوى العراقَ بما لا أشتهي نبأٌ
جزعتُ منه، وأدمى وجهيَ الخَجَلُ
من كان شعباً عريقاً طابَ منبَعُهُ

غدا طوائفَ نزَّتْ بينَها نِحَلُ
وللمذاهبِ راياتٌ مُذَهَّبَةٌ
وكأسُ نفطٍ بها أتباعُها ثِملوا
وكلُّ أمٍّ على الأبناءِ لائبةٌ
وكلُّ شيخٍ على أحبابِهِ وَجِلُ
وكلُّ بيتٍ على أبوابه هَلِعٌ
وكلُّ دربٍ بوادي الموتِ مُتَّصِلُ
وللغزاةِ هُراءٌ سِرُّهُ سَفَهٌ
وللبُغاةِ مِراءٌ لُبُّهُ مَطَلُ
فذا قطيعُ علوجٍ سادرٌ أشِرٌ
وذا قطيعٌ من الأجلافِ يحتَفِلُ
وبينَ نارينِ قلبٌ، في عباءَتِه
تدفَّأَ الحبُّ دهراً واحتمى الوَهِلُ

❊ ❊ ❊

أبا القصائدِ قُمْ. شُقّ الضريحَ وقُمْ
ولقّن الموتَ ما تستوجبُ العِلَلُ
وقُل نبوءَتك الأخرى على عَجَلٍ
فبين حزني وخوفي خافقٌ عَجِلُ
وللكواكبِ في يُمنايَ مُتَّسَعٌ
وعند يُسراي للأقمارِ مُنتَجَعٌ
وللخليقةِ في صدري علا نُزُلُ
أبا القصائدِ. عندي ألفُ شاردةٍ
ويسهرُ الخلقُ.. لكن يسهرُ الزَّغَلُ
ولا أنامُ وآفاقُ الردى قَلَقٌ
وبالرمادِ جفوني الحُمر تكتَحِلُ
آمنتُ باللهِ مَنجىً. واستغثتُ بهِ
وبالسماءِ، وما جاءَتْ به الرُّسُلُ
ولاذَ بالصمتِ سرٌّ لا أبوحُ بهِ
والصمتُ يفضحُ ما في الصَّدرِ يَعتَمِلُ
فما أَقولُ لبيدٍ جُنَّ عاقلُها
واستذكرتْ ناقةٌ واستأنثَ الجَمَلُ
وما أقولُ. ووقت القولِ مَضيَعَةٌ
في مُحبَطينَ محَوا تاريخهُم لغدٍ
ومجَّدوا اليومَ ما في أمسِهِم سَبَلوا
إذا ارتخَيتَ على أمرٍ بهم صَلُبوا
وإن صَلُبتَ على أمرٍ لهُم هَدِلوا
وإن وردتَ فقَطْرُ الماءِ جانبَهُم
وإن صَدَرْتَ فغيثٌ عندهم هَطِلُ
وما أقولُ لمن كنّا لهم مثلاً
حيّاً، وبالموتِ فينا يُضربُ المَثَلُ
وهل أَقولُ وعين الدهرِ تَرْقُبُنا
وما أَقولُ لأجيالٍ ستعقُبُنا
عن الجدودِ؟ فهل جَدّوا؟ وهل هزلوا؟
أقولُ جابتْ نجوماً حولنا أمَمٌ
وجُلُّ غايتنا الأغنامُ والإبلُ؟
وهل أبوحُ بأنّا مِلَّةٌ نسيتْ
جذورَها، فإذا أبناؤها مِلَلُ؟
أم أكتُمُ البرقَ ضوءاً لا لهيبَ لَهُ
وبي يبوحُ شهاباً نَسْلُهُ شُعَلُ؟
وقد أفوزُ بطيبِ الصمتِ مُحتشِماً
وقد يطيبُ على علّاتهِ الفَشَلُ!

❊ ❊ ❊

يا صاحبَ التاجِ. لي تاجانِ. من كَلِمٍ
عالٍ. ومن أَلَمٍ. أهويَ ولا أَصِلُ
ولي بلادٌ إلى العلياءِ طامحَةٌ
ولي بلادٌ بفيضِ الخيرِ طافحَةٌ
وكلُّ ما ظَلَّ لي من غيضِها وَشَلُ
وطالعُ السعد للأغرابِ في وطني

وطالعي غُربةٌ مصباحُها زُحَلُ

وللحراكِ أساطيرٌ مُلفَّقَةٌ
وللحقائقِ من تاريخنا الشَّلَلُ

ونورُ قلبكَ في قلبي. ونارُ دمي
من نارِ موتكَ غشّى حُزنَهُ طَفَلُ

يا صاحب التاج. عَدْلُ التاجِ هيبَتُهُ
وإنَّ في الموتِ عدلاً فوقَ من عَدَلوا!

ونحنُ في الموتِ. من دنيا لآخرةٍ
وآخرُ الموتِ بعثٌ شِعرُهُ الأَزَلُ

وأسعفتْني بوادي الموتِ قافيةٌ
عزَّتْ فدانتْ لها الأبياتُ والجُمَلُ

وناوشتْها أفاعي اللغو عاريةً
من جلدها، واكتستْ ما حاولتْ حِيَلُ

وجبَّها جُحرها خزياً على كَلَلٍ
ولم يطاوِلْ نشيدي جامحاً كَلَلُ

إذا عَريتُ. فجلدُ الوحشِ أَلبَسُهُ
وإن حفيتُ، فوَجْهَ الوبشِ أنتَعِلُ

وإن شَقيتُ فقلبُ اليأس أنزِعُهُ
وإن رضيتُ فقبري مُزهِرٌ خَضِلُ

وأنزلُ الموتَ من عليائه جَذِلاً
وهيكلُ العظمِ عندي ضاحكٌ جَذِلُ

وصوتُ قلبي كما الرحمنُ أبدَعَهُ
وشانئي، مُستعارُ الصوتِ مُنتَحَلُ

وتحت صدري بحورٌ هاجَ مائِجُها
وعند ضِدِّي دوارُ البَحْرِ والجَفَلُ

وكم عَبَبْتُ زلالَ الروحِ مُرتوياً
وفي سوايَ يشُقُّ الوِردُ والنَّهَلُ

وكم صَمَدتُ بوجه البغي وانكفأوا
وكم صَدَدْتُ غوى الغاوي وكم قَبِلوا

ونبَّهوني إلى ما ينبغي، شَطَطاً
ويومَ نبَّهتُهُم عن حكمةٍ غَفِلوا

وقُلت فيهم كلاماً طيباً غَزِلاً
وهم هَجَوني. وفي تثريبِهم غَزَلُ!

وعَيبيَ الأصلُ، موصولاً به نسبي
ومن حظيرة «دوللي» الشِّعر هُم نُسِلوا

أنا. أخاكَ. لحرفي رايةٌ شَمَخَتْ
فلا المنابرُ أغوتْها ولا القُلَلُ

ما همَّني «نَظَر الأعمى إلى أدَبي»
وآمَنَ الخلقُ بي.. أو قلتُ فاقتتلوا

ما همَّني المُلكُ من نورٍ علوتُ بِهِ
وفي الظلامِ يُثيبُ الناسُ من سَفِلوا

وفي بلادي وحوش الغزو سائبةٌ
ولحمُ شعبي لربِّ النَّصلِ يَبتَهِلُ

ومن تموري رصاصٌ دونَ غاصِبها
وللغزاةِ رصاصٌ فاتَهُ الأُكُلُ

أنا النخيلُ. وبي من دجلتي عَصَبٌ
ومن فراتي دمٌ. أدعو فَيَمتَثِلُ

وكيفَ أدفعُ شرّاً والسلاحُ سُدىً
هنا الصواريخُ، ما النشّابُ والأَسَلُ؟

وللغزاةِ على أنقاضِ منزلنا
عُرسٌ مميتٌ. دمي في خَمْرِهِ مَهَلُ

أشلاءُ لحمي على الأبراجِ رايتُهم
وإذ صعدتُ بأشلائي فقد نزلوا

ويسهرون على سجنٍ أنامُ بِهِ
ملءَ الجفونِ، هُمُ الأسرى وبي عُقِلوا
وللسلامِ نبيلاً كم مددتُ يدي
وللخصامِ ذليلاً عن يدي قَفَلوا
ويبسلون على يأسٍ يُلمُّ بِهِم
ويجبنونَ إذا ما شَعْشَعَ الأَمَلُ
أحالُهم حالُ مصّاصِ الدِّماءِ متى
علا النهارُ هوتْ من جِسْمِهِ كُتَلُ؟

❄ ❄ ❄

يا ابنَ الحُسَيْنِ. حُسَينيّانِ من عَرَبٍ
صِيدٍ. ودالتْ بنا يا صاحبي الدُّوَلُ
فكيفَ نُغضي على مكروهةٍ فَدَحتْ
وكيف نصبرُ عن ذُلٍّ ونَحتمِلُ؟
وبي جنونُكَ. حُرّاً جَبَّ من سبقوا
وشبّ عن طوقِ من راغوا ومن وَصَلوا
وبي جنوني. فما سيفٌ ودولتُهُ؟
وما الوقوفُ بما لا يُسألُ الطَّلَلُ؟
ونسلُ كافورَ تستشري إقامتُهُ
والحبُّ يُمْحِلُ والإنسانُ يرتَحِلُ!
وها أنا طَلَلٌ مأساتُهُ عَبَثٌ
في حُلمه عَبَثٌ. في يأسِه عَبَثٌ
وعيشُهُ عبثٌ. والموتُ مُبتَذَلُ
في رامةٍ عَبَثٍ أو كوفَةٍ عَبَثٍ
من أمَّةٍ لم يَهِجْها خطبُها الجَلَلُ
فيا جنوني اجترِحْ عقلاً لمن جهلوا
أن الجنونَ دليلٌ للأولى عَقِلوا
ويا جنوني اقتَحمْ بالطّلْعِ باديةً
وجابِهِ الليلَ بالعين التي سَمَلوا
ويا جنوني أَثِرْ موتى قَضَوا عبثاً
لعلَّ بعثاً يواتيهم بما بَذَلوا
ويا جنوني اقتَصِدْ ما ظلَّ من عَلَمي
ويا جنوني أغثني من جنون دَمي
ومن جحيم فمي.. أخبو فيشتَعِلُ
ويا جنوني أقِمْ للحبِّ مملكةً
وللحياةِ أدمْ ما تُلهِمُ القُبَلُ!

❄ ❄ ❄

آمنتُ باللهِ والإنسانِ معتصِماً
بحبلِ خالقه. يكبو، ويعتَدِلُ
وحسبيَ اللهُ. في حُزني وفي غَضَبي
على رضاهُ بما أزمَعْتُ أتَّكِلُ
وإنني مُزمِعٌ تبديدَ غاشيةٍ
ضلَّ الصوابُ بها واستفحَلَ الخَطَلُ
أبا القصائدِ فابسط راحةً تعبتْ
أقلامُها. ودواةُ الحبرِ تختَزِلُ
أبا القصائد. وابن الرافدين. أنا
أخو عَذابكَ. لا رَذْمٌ. ولا بَطَلُ
أخو عذابكَ. ما ألهتْهُ مُغريةٌ
وفي غيابِكَ.. لا ينأى ويعتَزِلُ
ونحنُ ما نحنُ، بُركانانِ من غَضَبٍ
مُرٍّ، ليرضى على صحرائنا العَسَلُ
وحسبُنا اللهُ. والشعبُ الذي كفلتْ
قبورُهُ الحقَّ، أينَ المَيْنُ والزَّلَلُ؟
وحسبُنا الله. نارُ الحُلم تجمَعُنا
في جنَّةِ الحُلم. شاءَتْنا، فما الجَدَلُ
وكلُّ من ثابروا في سَعْيِهم.. وَصَلوا!
يا ابنَ الحُسينِ، حُسَيْنيّانِ نحنُ هنا
ولا هناكَ، سوى ما نحنُ نَرْتَجِلُ!!

(الرامة–إبريل/ نيسان 2007)

هل للمرض ذاكرة؟

قد يبدو هذا الربط بين المرض والذاكرة مستغرباً، إلا أنه من البداهة بحيث لا يحتاج إلى توضيح أو استدلال، فهل هناك من ذاكرة أقوى من ذاكرة المرض؟ المرض بما هو اعتلال في النفس والجسد، وأيضاً - وهذا هو الأهم - بما هو نقش في هذا الجسد، فما حفر على الجسد تمتع بالدوام.

المنجل المهيب

ذاكرة المرض وأرشيف العقوبات الجسدية في البحرين

د. نادر كاظم

كاتب من البحرين

«الألم هو أقوى مساعد على تقوية الذاكرة»[1]، هكذا قال نيتشه في «جينالوجيا الأخلاق»، لأن الألم ينطبع في الذاكرة بقوة تجعلنا نحتفظ بفكرة عنه، «ووحدها الأشياء التي لا تفتأ تؤلمنا تبقى في الذاكرة». لا لأنه شيء يؤلمنا فحسب، بل لأنه شيء يترك أثراً لا يمحى في أجسادنا.

يحمل الكثيرون في البحرين على أجسادهم ذكريات مؤلمة لأمراض وبائية عنيدة انتشرت بينهم مع أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، فمَنْ مِنْ هؤلاء ينسى مرض الجدري العنيد؟ كثيرون قضوا نحبهم بفعل الجدري، ومن بقي حيّاً حمل مع جسده ذكرى هذا المرض على شكل ندوب وتشوُّهات دائمة في الوجه، وهناك من أصيب بالعمى الكامل بفعل هذا المرض اللعين وقواه المدمِّرة. هذه الندوب المحفورة في الوجه هي كتابة الجدري، وهذا العمى الذي يتسبب فيه الجدري أو التراخوما هو نقشه وتوقيعه على الجسد. وهذه كتابات وتوقيعات لا سبيل إلى الخلاص منها أو محو آثارها.

توقيعات

هل بقي بعد هذا شك في أن المرض هو أساس الذاكرة؟ وهل ينسى أحد توقيعات المرض على جسده الذي هو الحقيقة الأكثر حضوراً ومباشرة في عالم الدنيا؟ الجسد هو المكان الأكثر قدرة على الاحتفاظ بأرشيف المرض واستيداع كتاباته ونقوشه المهددة بالانقراض. ويضمن الجسد، مثل كل الأرشيفات[2]، إمكانية الاستذكار والتكرار حيث يتناسخ المرض من جسد إلى جسد بفعل العدوى أو بفعل الجينات الوراثية.

ولأن الجسد كأرشيف بهذه الأهمية فقد ظهرت فكرة العقوبات الجسدية بما هي توقيعات قاسية يحتفظ بها المرء في جسده بما هو أرشيف ومكان لإنقاذ الذاكرة من التلف. ولنتذكر العقوبات القديمة في تاريخ العقاب في العالم كالرجم وجدع الأنف وثلم الأذن وتقطيع الصدر والأيدي والأطراف وتمزيق الأوصال بواسطة الخيول والتعذيب بالخازوق والتحريق والسلخ والرمي في الزيت المغلي وطلاء المجرم بالعسل ثم تركه تحت وهج الشمس الحارقة يلسعه الذباب...كل هذه عقوبات لم تكن محكومة بالضرورة بغاية الانتقام من المجرمين والجناة والخارجين على القانون، بل بغاية النقش والتوقيع على الجسد لتنطبع عليه آثار لا تمحى، ولتترسخ هذه الآثار في الذاكرة، بل تصبح هي أساس الذاكرة بحيث يتذكر المجرم آثار العقاب على جسده فيرتدع ويرجع إلى صوابه، وينزجر بذلك غيره من جناة محتملين.

لا يختلف المرض عن هذا النوع من العقاب الجسدي، والمرض الوراثي أشبه بإيذاء ينزله الآباء على أبنائهم. إلا أن الباعث على الحيرة في المرض أنه يترك آثاره بلا غاية معروفة، فلا



تنطبع ذاكرة المرض في الجسد بغاية التخويف والترهيب ومن أجل الارتداع والرجوع إلى الصواب، لأنه لا مجال للاعتبار بعد أن ينقش المرض آثاره على الجسد؛ إذ ما العبرة في ندوب وتشوهات نقشها الجدري على وجه ضحاياه؟ وما العبرة في كريات الدم حين تأخذ شكل المنجل المهيب في البحرين ومنطقة الخليج؟

وما دام المرض لا ينقش آثاره على أجسادنا بغاية الاعتبار أو الانتقام فهو إذن فعل بلا غاية، وبتعبير آخر هو فعل عبثي.

ذاكرة جماعية

غير أن هناك نوعاً من الأمراض يعجز حتى الموت عن محو آثاره التي تنطبع في الذاكرة الجماعية، وهذه هي الأمراض الجماعية، كالأمراض الوراثية والمتوطنة والأوبئة. هذا النوع من الأمراض الجماعية هو ما يؤسس ذاكرة جماعية للمرض، ذاكرة عابرة للفرد الذي يتحوّل إلى جسر لعبور المرض إلى سلالته من أولاد وأحفاد كما في الأمراض الوراثية، وإلى جماعته وأهل بلدته كما في الأمراض المتوطنة الموجودة عادة بين سكان منطقة جغرافية معينة وفي كل الأوقات، وكما في الأوبئة التي تنتشر بين الناس بسرعة وعلى نطاق واسع بفعل العدوى. وهذا ضرب من ضروب الاستملاك الجماعي، إلا أنه استملاك اضطراري مرغوب عنه، وهذا ما يميّزه عن بقية أشكال الاستملاكات الجماعية الأخرى.

توقيعات المرض على الجسد هي الحقيقة الأكثر حضوراً

تمتلك هذه الأمراض قدرة استثنائية على التوقيع، على نقش الاسم على الجسد. والتوقيع ينطوي على قابلية تكرار النقش وتناسخه من جسد إلى آخر، وهي أمراض يصح أن نقول عنها: «قل لي ما مرضك (الوراثي والمتوطن) أقل لك من أنت وإلى أي جماعة تنتمي؟».

المرض بهذا المعنى ليس قرابة متخيلة بين أفراد جمعتهم إرادة العيش المشترك، بل هو بمثابة الهوية القَدَرية التي لا دخل فيها لا للإرادة ولا للوعي، فهذه هوية لسنا مخيرين فيها، فلا أحد يختار نوع المرض الذي يبتلى به هو وذريته وسكان منطقته، ولا أحد يختار شكل الندوب والتشوهات التي يتركها المرض على جسده؛ لأن المرض ينزل علينا كالقدر. وما هو كذلك لا سبيل إلى دفعه أو الهروب من أمامه.

وحين نتحدث عن الأمراض القدرية في البحرين فإننا نتحدث عن ذاكرة المرض الجماعية للبحرينيين، والتاريخ الجماعي لسيرة أمراضهم ومرضاهم. وهي سيرة ممتدة ومتصلة، ويبدو أنها لا تعرف الانقطاعات والفجوات. ولا نسعى هنا لكتابة تاريخ الطب ولا التأريخ للخدمات الصحية أو لتأسيس المؤسسات الطبية وظهور الاكتشافات الطبية وانخفاض معدلات الوفاة في البحرين، فهذا موضوع آخر قد يقوم به آخرون هم أكفأ منا لهذه المهمة. إن ما نسعى إليه هنا هو استكشاف ذاكرة المرض العابرة للأجيال، وما يمكن أن نسميه «الأرشيف الجماعي للمرض» وما له من قيمة في دراسة التاريخ الاجتماعي والثقافي والسياسي وحتى الجغرافي في البحرين. ونحن نزعم أن إنجاز هذا الأرشيف سيكشف لنا حقيقة بعض التطورات التاريخية في البحرين حيث كانت أعراض هذا المرض الجماعي بمثابة نقطة تحول ليس في تاريخ المرض فحسب، بل في تاريخ البحرين وما ترافق معه من انتقالات جذرية في الوضع السياسي والجغرافي من دلمون إلى البحرين الكبرى كمنطقة بين البصرة وعمان وتشمل أوال والقطيف والإحساء، إلى أوال التي اختصت باسم البحرين دون سائر المناطق الأخرى، إلى البحرين الحديثة التي يؤرخ لها منذ أواخر القرن التاسع عشر. وسيتبيّن لنا كيف يتطابق هذا المسار التاريخي في البحرين مع سيرة التكشّف البطيء والتدريجي لأعرق مرض جماعي عرفته هذه المنطقة، وهو المرض الذي امتلك قدرة استثنائية على توقيع اسمه بحروف HBS (اسم الجين المسؤول عن الهيموجلوبين غير الطبيعي في الدم). إنه باختصار فقر الدم المنجلي.

منجل دلمون

وبما أن كل شيء بدأ قبلنا بزمن طويل، فإننا سنبدأ الحفر في ذاكرة المرض وتوقيعاته على أجساد البحرينيين من هذا الذي بدأ قبلنا بزمن طويل، من دلمون بما هي التاريخ الأبعد المعروف لهذا البلد بحسب ما كشفت عنه التنقيبات الدنماركية في خمسينيات القرن العشرين. وبما أن النصوص السومرية – وفي مقدمتها «ملحمة جلجامش» – هي أقدم نصوص يرد فيها ذكر دلمون، فبالإمكان أن تكون هذه النصوص هي نقطة انطلاق في هذه المهمة. وفي هذه النصوص كانت دلمون المضيئة والمباركة والطاهرة وأيضاً البلد الذي «لا ينعق فيه الغراب، والأسد لا يفترس، والذئب لا يخطف الحمل، لا أحد يقول:»عيناي تؤلمانني، لا أحد يقول: رأسي يؤلمني، لا يقول العجوز: إني عجوز».

وفي أرض كهذه لا وجود للمرض ولا لأي نوع من أنواع النقش المؤلمة أو المميتة، فالأسد لا يفترس، والذئب لا يخطف الحمل، ولا أحد يشكو من ألم العين والرأس أو الشيخوخة. وهنا كان البحر بمثابة «حزام صحي» يلتف حول هذه الجزيرة من جميع الجهات، ويحميها من كل الأمراض والأوبئة. وبهذا كانت دلمون التجسيد الأسمى للفردوس الأرضي.

وتتعمّق هذه الذاكرة حين ترتبط بالألم والعنف والخراب، بل إن الأمم – كما يقول جاك دريدا – تبدأ في خضم العنف. وهكذا ابتدأت سيرة المرض في البحرين، وانطلق سهم هذه

الذاكرة منذ أن خربت دلمون، ونبذت هذه الجزيرة أوصافها السومرية الأسطورية كأرض الخلود المضيئة والمطهرة والنقية والمباركة. واحتفظت بتلك المستنقعات التي جعلها أنكي فيها، والنخل الذي وهبه إياها، إلا أن هذه المستنقعات صارت موطناً للبعوض، فانتشر فيها مرض الملاريا، ومن أجل مقاومة الإصابة بهذا المرض تقوسّت كريات الدم الحمراء في أحفاد الدلمونيين، وأخذت شكل المنجل (المحشّ) المهيب الذي حصد النبات والبشر معاً.

ومن المعروف أن لفقر الدم المنجلي علاقة تاريخية بمرض الملاريا حيث حدثت طفرة أو تغير في تركيبة الجينات « المورثات » كوسيلة طبيعية لمنع غزو الجسم بميكروبات الملاريا؛ ولهذا السبب فإن «المصاب بالأنيميا المنجلية أو حامل العامل الوراثي للمرض تكون لديه مقاومة ضد الإصابة بالملاريا، ومع مرور الزمن كان مرض الملاريا يقضي على الأشخاص الذين لا يعانون من مرض الأنيميا المنجلية؛ لأن طفيل الملاريا يفضّل أن يعيش على الدم السليم، وهكذا ترك مرض الملاريا الأشخاص الذين يعانون من فقر الدم المنجلي أو يحملون العامل الوراثي أحياء وبأعداد كبيرة»[3].

ومن هذه المستنقعات تأسست ذاكرة أعرق مرض عرفته البحرين الكبرى (أوال، والقطيف، والإحساء): فقر الدم المنجلي (السكل سل)، هذا الأرشيف العريق الذي احتفظ بذكرى مستنقعات أنكي ونخيله ومنجلها المهيب وتوقيعات اسمه العتيد على صفحات كريات الدم الحمراء فينا. ومن هذه اللحظة ابتدأت ذاكرة المرض في البحرين، وتعمّقت هذه الذاكرة بقوة، وصار المنجل المهيب يوقّع اسمه على الأجساد كما لو كان وشماً لا يمكن محوه، وعلى المرء أن يسلمه، بكل أمانة، لأبنائه وأحفاده.

أقوال الرحالة

وقد صاحب هذه النقلة في التاريخ والجغرافيا نقلة أخرى على صعيد المرض وذاكرته وتوقيعاته على أجساد البحرينيين وفي دمائهم. فحين أتى زكريا القزويني (ت 682هـ) على ذكر البحرين قال إنها «ناحية بين البصرة وعمان على ساحل البحر» وذكر اشتهارها باللؤلؤ ومغاصاته، ثم عقّب على ذلك بقوله: «ومن سكن بالبحرين يعظم طحاله وينتفخ بطنه، ولهذا قال الشاعر:

ومن سَكَن البحرين يعظم طِحاله

ويعظم فيها بطنُه وهو جائع»[4]

هذه – فيما يبدو – بداية التكشف التدريجي لأعراض المرض العريق في البحرين الكبرى: تضخم الطحال وانتفاخ البطن. وهذه أعراض اعتبرها الجاحظ من «خصائص البلدان»، وذكرها في كتاب «الحيوان» على لسان العامة حيناً، وعلى لسان «ثقاة التجار الذين نقبوا في البلاد» حيناً آخر، وجرت معه في مواضع أخرى مجرى الأمثال كما هو الشأن حين «يقال في حُمَّى خَيبر، وطحال البحْرين، ودماميل الجزيرة، وجَرَب الزِّنج»[5]. والحق أن الإشارة إلى تضخم طحال من سكن البحرين إشارة متكررة في مؤلفات القدماء، واعتبر ابن خرداذبة ذلك من «طبائع البلدان»[6]، وذكر ابن عبد المنعم الحميري أن البحرين بلدة «مخصوصة بتعظيم الطحال»[7].

وكذا ذكر أبو منصور الثعالبي في كتابه «ثمار القلوب في المضاف والمنسوب» اختصاص أهل البحرين بتعظيم الطحال وانتفاخ البطن، ونقل عن الجاحظ قوله:«من أقام في البحرين مدة ربا طحاله، وانتفخ بطنه؛ كما قال الشاعر آنفا».

أما ابن قتيبة فيعقد مشابهة بين عمان والبحرين، ووجه الشبه يتمثل في أن كلتا البلدتين وبية (أي وبيئة) وأهلها مصفرة وجوههم مطحولون.

هذه ذاكرة جماعية للمرض نشترك فيها نحن كبحرينيين مع أهل القطيف والإحساء وكذلك مع أهل عمان بحسب ابن قتيبة، وهي ذاكرة تشبكنا معاً.

وتذكر آن هاريسون أن بول هاريسون، الطبيب والمبشر في بعثة الإرسالية الأميركية بالبحرين، زار القطيف في العام 1913، ووجد أن أغلب سكانها كانوا «مصابين بتضخم الطحال، وفقر الدم، وهم ذوو وجوه شاحبة كالأشباح. كان المرض بادياً على كل الوجوه»[8]. وهذا تشخيص دقيق ينطبق على سكان أوال بقدر ما ينطبق على سكان القطيف والإحساء.

العقاب الجسدي صكّ تراضٍ مع قسوة الانتقام العارية

لا يعرف بالضبط متى انفكت أوال عن رباط البحرين الكبرى، ومتى اختصت وحدها بهذا الاسم. يرى البعض أن هذا الانفكاك حصل إبان الاحتلال البرتغالي للبحرين في القرن 16م، أما ناصر الخيري فيذهب إلى أن جزر البحرين اختصت بهذا الاسم عن سائر مناطق البحرين الكبرى في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي أثناء حكم الأتابكة للبحرين، والذي استمر نحو 70 عاماً بدءاً من 1238م. فمع استيلاء الأتابكة على القطيف وجزائر البحرين «تم انفصال جزائر البحرين عن مجموعة البحرين انفصالاً أبدياً»[9].

ويربط أحمد بن ماجد، في كتاب «الفوائد في أصول علم البحر والقواعد»، بين أوال وزنجبار، ويذكر أن الأوائل قالوا في تواريخهم:»جزيرتان وخيمتان، إحداهما بأقصى الجنوب، وهي هذه الجزيرة (يقصد جزيرة زنجبار)، والأخرى بأقصى الشمال، وهي البحرين المسماة أوال، خصوصاً عند نزول الشمس ببرج الميزان، يبتدئ فيها الحمّى والتوعك عند اصفرار الترنج»[10].

هذه إشارة بالغة الخطورة، وينبغي أن نتعامل معها بوصفها علامة ذات دلالة مزدوجة فهي، من جهة، تشير إلى اختصاص

أوال باسم البحرين دون سائر المناطق الأخرى، ومن جهة ثانية فهي تؤكد على اتصال «الأرشيف المرضي» لأوال بأرشيف المرض بإفريقيا التي ينتشر فيها مرض فقر الدم المنجلي، ولكن بنوع مختلف.

وأول ما يلفت في إشارة ابن ماجد أنها بمثابة قلب جذري لأسطورة دلمون كفردوس أرضي. ولمعرفة حقيقة هذا القلب علينا أن نأخذ كلمة «وخيمة» بدلالتها الحرفية في لسان العرب حيث جاء «بلدٌ وَخيمٌ أي غير موافق في السكن. وشيءٌ وَخِيمٌ أي وَبِيءٌ. وأرض وَخيمَة أي لا ينجع كلأُها». وبهذا تصبح «البحرين المسماة بأوال» جزيرة موبوءة ولا تصلح للسكن على خلاف ما جاء في الأساطير السومرية من أن «دلمون يطيب السكنى في مساكنها»! حيث لا أحد يشكو من ألم العين والرأس والشيخوخة!

ويشير أحمد بن ماجد إلى أن جزيرة أوال تصبح وخيمة حين تكون الشمس في برج الميزان، أي في وقت الشتاء – وتحديداً في سبتمبر وأكتوبر – وهو موسم اصفرار الترنج والأجساد أيضاً. ومن المعروف أن تعرّض الجسم للبرد يتسبب في نوبات الألم عند المصابين بفقر الدم المنجلي، ولهذا ينصح الأطباء دائماً بحفظ الجسم دافئاً.

وفي الفترة ذاتها أيضاً يذكر الإخباري البرتغالي جوا دو باروش أن البحرين جزيرة كثيرة النخيل وشديدة الرطوبة والخضرة، إلا أنها «كثيرة الوباء خصوصاً في بعض شهور السنة، أي من نهاية شتنبر (أي سبتمبر) إلى فبراير، فهي في بعض الأحيان خلال هذه الشهور شديدة الوباء إلى حد أن أعيانها يغادرونها إلى القطيف الموجودة على الساحل العربي»[11].

المرض يذكّر بذاته أكثر مما يذكّر بنعمة الصحة

بعد هذا يمكننا العودة إلى النسخة البحرينية من كتاب أحمد بن ماجد، وهي النسخة التي جعلها محقق الكتاب الأصل الأول المعتمد في التحقيق. في هذه النسخة تحريف واضح في اسم أوال، وهذا تحريف لا وجود له إلا في النسخة البحرينية، وهو ما حمل المحقق على تصحيحه بما جاء في نسخة المكتبة الوطنية بباريس ونسخة دار الكتب الظاهرية بدمشق. فما فرّقه تحريف النسخة البحرينية جمعه اسم البحرين واسم المرض وتوقيعات منجله المهيب الذي جمع بين سكان البحرين الكبرى. واللافت حقاً أن فقر الدم المنجلي يمثّل إحدى المشكلات الصحية المزمنة في البحرين كما في القطيف والإحساء. ويُذكر في هذا الشأن أن عدد المصابين والحاملين لهذا المرض في المملكة العربية السعودية يبلغ 1445067 مريضاً. وتؤكد الدراسات والبحوث العلمية أن المنطقة الشرقية هي أكثر المناطق التي ينتشر بها فقر الدم المنجلي، حيث تبلغ نسبة حاملي المرض ما بين 20 - 25 % من السكان. ومن المعروف كذلك أن هذا المرض ينتشر بكثرة في البحرين. وبحسب ما جاء في بعض الدراسات مؤخراً فإن حوالي 2 % من الأطفال حديثي الولادة مصابون بفقر الدم المنجلي، و11 % حاملون للمرض. وتذكر بعض الإحصاءات أن 20 % من السكّان في مملكة البحرين يعانون من فقر الدم المنجلي.

هذه النسب المتطابقة أو المتقاربة في عدد المصابين والحاملين لهذا المرض في البحرين والقطيف والإحساء هي أبلغ علامة تشير إلى الهوية القَدَرية (المرضية) لسكان البحرين الكبرى بين البصرة وعمان، وهي أفدح تركة في ذاكرة المرض في أرشيف هذه المنطقة، وهي أعظم تقويض لأسطورة دلمون التي لا يمرض فيها أحد وتطيب فيها السكنى!

تقويض الأسطورة

تنطوي ذاكرة المرض في البحرين على سيرة طويلة من التقويض المتصاعد لأسطورة دلمون التي لا يمرض فيها أحد. وفي هذا السياق تأتي الأمراض الوبائية في البحرين الحديثة إبان العصر الإمبريالي، ولما كانت البحرين تقع على الطريق الملوكي للإمبريالية بين الهند وبريطانيا حيث كانت تنتقل الجيوش والبضائع والأمراض، فإنها كانت مهددة كسائر دول الخليج بانتقال العدوى وانتشار الأوبئة أثناء رحلات العبور من آسيا إلى أوروبا. وقد «كانت البحرين كغيرها من بلدان الخليج تعاني من انتشار الأوبئة والأمراض بكثرة.. وكانت أوبئة الطاعون والكوليرا تمر على البحرين بين سنة وأخرى حتى راح الأهالي يحسبون السنوات التي لا يصابون فيها بهذه الأمراض، ويعتبرونها سنوات خير»[12]. ويذكر لوريمر أن الكوليرا هاجمت البحرين في العام 1821[13]، وفي العام 1871، وفي يوليو وأغسطس من العام 1893 حيث «أعلن عن حدوث 7000 حالة في الجزر»، وفي مايو 1904 «وقيل إن أكثر من 1200 حالة وقعت في البحرين، الأمر الذي نتج عنه هرب كثير من السكان إلى أجزاء أخرى من الخليج». ويذكر لوريمر أن أول انفجار شديد لوباء الطاعون في البحرين كان في مايو ويونيو 1903 «وقد مات نحو 300 شخص من أصل ضعفي هذا العدد ممن أصيبوا بالمرض». وعلى إثر هذا الانتشار لوباء الطاعون، «منعت السفن الأهلية من مغادرة الجزيرة، ولكن هذا الأمر لم يدم طويلاً لأن البحرين تعتمد كثيراً على إيران من ناحية تزويدها بالمواد الغذائية» (ص3707). وفي مايو ويونيو 1905 حدث الانفجار الثاني للمرض في البحرين «وكان محصوراً عملياً في مدينتي المنامة والمحرق وقد حدثت في كل منهما حوالي 400 حالة نصفها مميت».

أما الجدري فقد كان يتردد وقوعه في منطقة الخليج بصورة وبائية، ويذكر لوريمر أن في «منتصف القرن التاسع عشر كان مرض الجدري منتشراً بصفة عامة وأثار الرعب الشديد بين سكان الخليج»[14]. وانتشر الجدري في البحرين في العام

1891 وانتشرت معه موجة خطيرة من الإنفلونزا تسببت في موت الكثيرين في البحرين. وفي العام 1927 انتشر مرة أخرى وكاد يفتك بالكثير من الأهالي، وبحسب بلجريف فإن الجدري يعود إلى البحرين في كل عام . وإضافة إلى الجدري «هناك مرض الجذام الذي تعاني منه حالات صغيرة ومتفرقة، أما الكوليرا فزيارتها حدث متوقع في أي وقت ويليها الطاعون»[15]. ودملون التي لا يشكو أحد فيها من ألم العين إذا بمعظم أهلها يبتلون بالتراخوما ورمد العين، فقد كانت أمراض العيون شائعة في البحرين «وكثير من الأهالي كانوا بعين واحدة فقط»[16]. ويذكر الطبيب والمبشر شارون توماس أنه زار المحرق في العام 1901 ولاحظ فيها أن «عيون الكثيرين منهم كما بدت لنا مريضة وتحتاج إلى علاج»[17]. وفي العام 1910 تذكر المبشرة إليانور تيلور أن الشيء الوحيد اللافت للنظر في المنامة «هو عيون الناس الفظيعة، فكم هو مؤلم أن نجد حتى في عيون الأطفال عمى كاملاً»[18]. وجاء في سجلات التعليم لعام 1944 أنه «تم الكشف الطبي على عيون جميع طلاب المنامة»، وتبين أن 78% يعانون من التراخوما، وفي خريف هذا العام انتشر وباء العيون في المدارس وأصيب 50% من الطلاب في بعض المدارس، وفقد بعض الطلاب عيناً واحدة، كما فقد النظر عدد من طلاب القرى[19]. أما اليوم فإن نسبة العمى في البحرين تصل إلى 1.9%.

تعصّب استعماري

وتشير السجلات الرسمية إلى أن أهل القرى كانوا عقبة كأداء في وجه الطب الإمبريالي، وقد انطوى الموقف من أمراضهم على تعصّب استعماري مكشوف، وتهجّم بلا مواراة على سكان القرى المحليين وعاداتهم وتقاليدهم. وفي هذا السياق يذكر مدير التعليم F.J.Wakelin في تقرير العام 1943 أن «صحة طلاب القرى سيئة وهم يأتون بالفقر والمرض والقذارة معاً إلى المدرسة. وتم تشخيص أربعة من الطلاب مصابين بأمراض جنسية»[20]. والحق أن هذا هو ديدن الطب الإمبريالي الذي لا يتحدث عن المرض إلا كعقبة في وجه «التنمية»، أو عائق أمام تشغيل المصانع والمؤسسات والمنشآت والإدارات. وفي هذا السياق يشير السيد ماكس وستون ثورنبرغ، نائب رئيس شركة نفط البحرين في أوائل الأربعينيات، إلى أن سياسة الشركة هي استخدام عمال من خارج البحرين، لكون العمال المحليين غير مهرة «كما أنهم جهلة، فقراء، ناقصو التغذية، ومرضى»[21]. فالمرض إذن، مثله مثل الفقر والجهل ونقص التغذية، عقبة أمام تشغيل المصانع، وكان لا بد من تدخل طبي من أجل تأهيل هؤلاء المرضى ليكونوا قادرين على تشغيل المصانع. إلا أن هذا التدخّل الطبي في علاج الأمراض المحلية لم يكن، كأي طب إمبريالي، إلا على نحو انتقائي، فقد كان «هناك تفضيل لمجمعات التعدين والمصانع والثكنات والمراكز المدنية الرئيسية، في حين كان هناك إهمال عام للسكان الريفيين ولصحة النساء والأطفال. كما كان هناك تأكيد على الاهتمام بالمرض الوبائي بدلاً من المرض المتوطن»[22].

ومما يؤكد هذا الإشارة إلى اهتمام الطب الإمبريالي بالمرض الوبائي بدلاً من المرض المتوطن، وأن المؤسسات والأجهزة الطبية في البحرين خاضت معركة ضارية ضد الأمراض الوبائية التي ضربت البحرين كالجدري والحصبة والتيفوئيد والكوليرا والطاعون والملاريا (جاء في تقارير 1939/1940م أن 60% من أطفال مدارس المنامة كانوا مصابين بالملاريا، وبحسب بلجريف فإن إحصائيات العام 1937 تدل على أن 20% من الأهالي مصابون بالملاريا، وأصبحت هذه النسبة أقل من 1% في العام 1956[23]. في حين أنها أهملت مرض فقر الدم المنجلي بما هو المرض الأكثر عراقة في هذه الجزيرة.

والسؤال الملح هو هل بالإمكان تعطيل ذاكرة هذا المرض؟ فإذا كان للمرض ذاكرة، وإذا كانت الذاكرة مهددة بالفقدان والتلف، فهل تفقد أجساد أهل هذه الجزيرة ذاكرة هذا المرض العتيد؟ ومتى يشيخ هذا المرض ويصاب بالزهايمر وينتهي إلى الخرف؟ وإلا من ذا الذي سيصدق أن عمر الأنيميا المنجلية الآن يزيد على 4000 عام (إذا أخذنا بالفرضية التي تقول إن الطفرة الوراثية حدثت في الفترة الدلمونية) ومع ذلك لم يصب هذا المرض العنيد بالزهايمر حتى هذه اللحظة؟

ويبدو أنه ليس هناك - اليوم — سوى طريقين لإصابة هذا المرض العنيد بفقدان الذاكرة: الأول هو الفحص قبل الزواج. فإذا كان الأطفال يرثون أحد الجينات من الأب والآخر من الأم، وإذا كان هذا المرض من الأمراض الوراثية المتنحية (أي حتى يصاب النسل بالمرض يجب أن يكون الوالدان حاملين أو مصابين بالمرض)، فبالإمكان إذن تعطيل ذاكرة هذا المرض من خلال الاقتران بزوجة لا تكون لا مصابة ولا حاملة للجين المعطوب، وكذا الحال بالنسبة للزوج. وبهذه الطريقة تتقلص نسبة الإصابة بهذا المرض، ويصاب المرض بفقدان ذاكرة جزئي على أقل تقدير.

أما الفقدان الكلي لذاكرة هذا المرض فتبشّر به تدخُّلات الهندسة الوراثية والثورة البيوتكنولوجية من خلال العلاج الجيني.

ومع الإغراءات التي تبشّر بها هذه التدخلات، إلا أنها لا تضمن الفقدان النهائي المبرم لذاكرة فقر الدم المنجلي، فكما حدث هذا المرض نتيجة لطفرة أدّت إلى خلل جيني، فكذلك يمكن أن يحدث ذات الخلل الجيني في أي جين سليم، والبيولوجيون يعرفون أنه «إذا ما تغيّر جين بالطفرة أو استبدل به آخر، فالأغلب أن تعقب ذلك آثار جانبية غير متوقعة، وقد

أرشيف «أوال» المرضي متصل بأرشيف «إفريقيا»

تكون بغيضة». وهذه مخاوف حقيقية قد لا تهم المتخصصين في الهندسة الوراثية، إلا أنها قد تكون ذات عواقب كارثية على من هو مصاب أو حامل للجين المسؤول عن فقر الدم المنجلي. وفي هذا السياق يذكر العلماء أن الجين «المسؤول عن أنيميا الخلايا المنجلية يضفي مناعة ضد الملاريا، وهذا هو السبب في شيوعه بين السود، فأصولهم كما نعلم من إفريقيا حيث الملاريا مرض خطير. قد يرفع إصلاح جين أنيميا الخلايا المنجلية إذن من قابليتهم للإصابة بالملاريا»[24].

البقاء للأقوى

وعلى هذا فإن الفقدان الكلي والنهائي لذاكرة هذا المرض لا يتأتى إلا بخيار مستحيل ومرفوض أخلاقياً، وهو خيار يوجيني eugenic يمارسه هذه المرة الآباء لا دولة القهر ولا العلماء العنصريون، وهو أن يمتنع المرء المريض عن الزواج، وإذا تزوّج أن يمتنع عن الإنجاب والتكاثر، وإذا أنجب أن يتخير من نسله الولد السليم فقط، لأن الثورة البيوتكنولوجية ستقول للوالدين إن الجنين الذي تحمله المرأة سيصاب بهذا المرض الوراثي أو ذاك ثم تترك لهما الحرية اليوجينية للتخلص من الجنين إذا شاءا. فإذا كانت ذاكرة هذا المرض تنتعش من خلال انتقال جينات المرء المريض بالتكاثر، فإن الأمل الوحيد في تعطيل هذه الذاكرة بصورة نهائية يكمن في وقف التكاثر بقطع الطريق الذي يحمل جيناتنا المعطوبة إلى الأجيال القادمة. إلا أن هذا الحل ظالم ويوجيني (مصطلح صاغه فرانسيس جالتون في العام 1883، ويعنى به تحسين النسل عن طريق منح السلالات الأكثر صلاحية فرصة أفضل للتكاثر السريع مقارنة بالسلالات الأقل صلاحية، وهذا لا يكون إلا حين يتعطل عمل الصدفة في عمليات الانتخاب الطبيعي ويستبدل بهذا الانتخاب قوانين الانتخاب الاصطناعي والمبرمج).

النسب المتطابقة في عدد المصابين علامة بليغة على الهوية القدرية لسكان البحرين الكبرى

والأهم من هذا أن هذا الخيار اليوجيني ينطوي على نذير مواجهة قاسية وخاسرة بيننا وبين الموت، هذا الموت الذي لا عزاء لنا فيه إلا من خلال تمرير ذكرنا وذاكرتنا وكذلك جيناتنا السليمة والمعطوبة إلى الأجيال القادمة. وعلى المرء عندئذٍ أن يختار بين موته النهائي المبرم حيث لن يكون له ذكر ولا ذاكرة ولا جينات تمرر إلى أحد، وبين الإنجاب وضمان استمرار ذكره وذاكرته وجيناته حتى لو كانت معطوبة، وعلى المرء أن يواجه هذا السؤال الوجودي: هل إنجاب أولاد وتعذيبهم بمرض وراثي أوْلى من أن يذهب المرء في مواجهة خاسرة مع الموت؟ وهل يكشف حسم الجواب عن هذا السؤال عن معنى المرضِ الوراثي بحيث تنتفي عنه عندئذٍ صفة العبثية؟

وأخيرا هل يمنح الخوف من هكذا موتٍ المعنى لمرض وراثي عنيد كفقر الدم المنجلي؟ وهل يكون لتمرير الجين المعطوب إلى أولادنا معنى ينتشل عملية التمرير كلها من عالم العبث؟ جوابي عن ذلك سيكون بالإيجاب، فهذا الخوف المريع من انقطاع الذكر هو ما يمنح المعنى لتوريث فقر الدم المنجلي. وإذا كان الإنسان، بحسب نيتشه، لا يرفض المعاناة في حد ذاتها بل يريدها شريطة أن تكون معاناة ذات معنى وغاية، فإن استمرار الذكر والخوف من انقطاع النسل والذاكرة هو ما يمنح لهذا المرض معناه وغايته، وهذا ما سيجعل الإنسان يحتمل معاناته مع هذا المرض العنيد. وبهذا ستستمر ذاكرة هذا المرض من أجل استمرار ذكرنا الذي يحيا بالتكاثر والتناسل. وعندئذ لن يكون أمامنا لمواجهة هذا المرض ذي الذاكرة العتيدة غيرَ الطريقين السابقين: الفقدان الجزئي للذاكرة من خلال الفحص قبل الزواج، أو الفقدان الكلي ولكن غير النهائي من خلال تدخّلات الهندسة الوراثية والثورة البيوتكنولوجية مهما تكون عواقبها. إلى أن تظهر هذه النتائج سيكون علينا أن نتقبل هذا المرض كابتلاء لا مهرب منه أو كتركة ثقيلة لا مناص من تحملها. على أجساد أهل هذه الجزيرة إذن أن تتقبل هذا المرض، وأن تحمل توقيع منجله المهيب عليها كالوشم، وأن تسلمه إلى القادمين في الزمن الآتي كما تسلم الأمانات الثقيلة.

هوامش:

(1) – جينالوجيا الأخلاق، ص 52.
(2) – لمزيد من التوسّع حول مفهوم الأرشيف يمكن الرجوع إلى: جاك دريدا، حمّى الأرشيف الفرويدي، تر: عدنان حسن، (سوريا: دار الحوار، 2003).
(3) – شيخة سالم العريض، حقائق عن فقر الدم المنجلي، (د.ت)، ص 6.
(4) – زكريا القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد (بيروت: دار بيروت، 1984)، ص 78.
(5) – الجاحظ، الحيوان، تح: عبد السلام هارون، (مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط: 2، 1966)، ج: 4، ص 135.
(6) – ابن خرداذبة، المسالك والممالك، (مصر: مكتبة الثقافة الدينية، د.ت)، ص 171.
(7) – عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تح: إحسان عباس، (بيروت: مكتبة لبنان، ط:2، 1984)، ص 82.
(8) – آن هاريسون، الطبيب بول هاريسون: مئة عام من الخدمات الطبية، تر: عيسى أمين، (البحرين: مركز الشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة للثقافة والبحوث)، ص 58.
(9) – قلائد النحرين في تاريخ البحرين، ص 146.
(10) – الفوائد في أصول علم البحر والقواعد، ص 207.
(11) – تاريخ النفوذ البرتغالي في البحرين، ص 108.
(12) – حكايات من البحرين، ص 151.
(13) – ج. ج. لوريمر، دليل الخليج، تر: قسم الترجمة بديوان صاحب السمو أمير قطر، (الدوحة، د.ت)، ج:6، ص 3647، وانظر الصفحات التالية: 3653، 3659، 3667، 3682.
(14) – م.ن، ج:6، ص 3709.
(15) – السيرة والمذكرات، ص 185.
(16) – م.ن، ص 185.
(17) – خالد البسام (إعداد وترجمة)، القوافل: رحلات الإرسالية الأميركية في مدن الخليج والجزيرة العربية 1901 – 1926، ص 24.
(18) – م.ن، ص 82.
(19) – مئة عام من التعليم النظامي في البحرين، ص 353.
(20) – م.ن، ص 338.
(21) – البحرين: مشكلات التغيير السياسي والاجتماعي، ص 147.
(22) – دافيد أرنولد (تحرير)، الطب الإمبريالي والمجتمعات المحلية، تر: مصطفى فهمي، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ع: 236، 1998)، ص 35.
(23) – السيرة والمذكرات، ص 184.
(24) – نهاية الإنسان، ص 123.



Ghaf Tree
Dominique
de Villepin
LE REQUIN
ET LA MOUETTE
OF ISLAM
TARIQ RAMADA
القضية المشتركة
مركز الترجمة
Translation Centre
www.nccah.com



انتقام

نورة محمد فرج
كاتبة من قطر

حبة البطاطا هذه تشبهه!!
هو لا يشبه البطاطا، أعلم ذلك، ولكن حبة البطاطا هذه تشبهه تماماً، ينقصها شعر، ليس ناعماً بالضرورة لتصبح هي هو.لم أذهب في الأصل لشراء البطاطا، فقد كنت اقتصر على شراء الجزر والخس، ولكن بطاطا السوء هذه استرعت انتباهي، فاضطررت مكرهة - لم تكرهني سوى نفسي- لشراء كيلو بطاطا. والآن لا أعرف أين يتوجب عليّ حفظها، في الثلاجة؟ لم أسأل أمي من قبل عن ذلك، فأنا لا أعرف شيئاً عن الطبخ. ألقيت كيس البطاطا على الطاولة في المطبخ، وأخرجت حبة البطاطا منه.هو الآن بين يدي حبة بطاطا. تروقني فكرة الشبه، وتثير فيّ رغبة قديمة بالانتقام. افتح الكمبيوتر، أبحث عن صورة له، فأكتشف للتو أن لا صورة له عندي!! عجيبة ذاكرتي، وأعجب منها أحزاني. إذن أنا سأستعيد ملامحه من ذاكرتي وأعيد نحتها في حبة البطاطا، وسأعيد نحت أوجاع قلبي عليها.آليت على نفسي أولاً ألا أغسله/ ها، هو دوما كان قذراً، وإن كان لطيفاً ووديعاً كبطاطا. تركته بترابه ووساخته. أخرجت سلة الخياطة، أخذت منها علبة الدبابيس، وشككت رأس البطاطا بكومة من الدبابيس. تذكرت وسائل السحر القديم، هل يؤلمه رأسه الآن؟ من المؤسف أنني فقدت رقم موبايله من زمن قديم وإلا لكنت أرسلت له «مسج» أساله عما إذا كان رأسه يؤلمه الآن، ربما ليس من دبابيسي وإنما من الخمر، أو ربما الخمر لم تعد



تؤثر فيه. أنا لا أعرف عند أي درجة بالضبط تبدأ الخمر تأثيرها فيمن يشربونها باستمرار، ولا أي نوع من الخمر بالذات يمكنه أن يؤثر فيه بقوة، لا أملك ثقافة في الخمر، ولا في البطاطا. يا رجلي الوسيم. نزعت برفق تلك الدبابيس. أعواد الكبريت قد يكون منظرها أحلى. هذه المرة وأنا أشك أعواد الكبريت في رأسه وجدت صعوبة بسبب بعض النباتات الخضراء على رأسه. شعره كان أسود ولم يكن ناعماً. قررت أن أشخبط على وجهه بالوسائل الأكثر تقليدية: قلم الكحل والروج. رسمت بقعاً حمراء مكان عينيه ورسمت بالكحل شفتيه. كان له شارب ولكنني لن أرسم شاربه. كان فيه من رجولة الشارب ما يكفي لأن يكون رجلاً بامتياز شاربه.هناك على مؤخرة رأسه، قررت أن أحفر بالإنكليزية الحروف الأولى من اسمه، لكنني لم أفلح سوى في حفر خطوط متعثرة. لم أحفرها على مؤخرة رأسه بالضبط. في البطاطا لا يعلم الإنسان أين هي المؤخرة بالضبط.تلك الكتلة العبيطة المبقعة بالأسود والأحمر وحشائش خضراء. الآن أين أضعها بعد أن انتهيت من تعذيبها؟شعرت بالتقزز لفكرة أن أحتفظ برأسه في الثلاجة. تركتها على الطاولة بموازاة الكاتشاب وزيت الزيتون. لم يحدث شيء، نسيت البطاطا الفاتنة، وحينما تذكرتها بعد أيام عرفت أن عاملة التنظيف رمتها في القمامة دون أن تسألني.

العمل الفني : بايا- الجزائر

يمكن التأريخ للشكلانية الروسية في بداياتها المبكرة بعام 1914، عند ظهور دراسة «ڤكتور شكلوڤسكي» عن الشعر المستقبلي بعنوان «بعث الكلمة». كما أن نهايتها الأخيرة قد جاءت بفعل ضغط سياسي خارجي، تمثل بنص «شكلوڤسكي» الذي نشره في كانون الثاني/يناير 1930. لكن الحقيقة أن الحركة كانت عرضة لنقد مستمر منذ عام 1923 عندما أفرد «تروتسكي» فصلاً في كتابه بعنوان الأدب والثورة، خصصه لنقد الشكلانية.

هستيريا اللغة

الشكلانيّة الروسية في النقد الأدبي

تأليف: آن جفرسون
أستاذة الأدب الفرنسي بجامعة أكسفورد

ترجمة وتلخيص: د.عبد الواحد لؤلؤة
كاتب من العراق

برزت النظرية الشكلانية من اجتماعات ومناقشات ومنشورات جماعتين صغيرتين من الطلبة -جماعة «أوپوجاز» Opojaz ومقرها مدينة پيترسبرك، إضافة إلى «حلقة موسكو اللغوية». كانت جماعة موسكو تتكون بالأساس من لغويّين معنيّين بتوسيع حقل الألسُنيّة ليشمل اللغة الشعرية، وكان أشهر أعضائها المنظرّ اللغوي البارز «رومان ياكوبسن». وكانت جماعة «أوپوجاز»، كما يشير عنوانها الكامل (جمعية دراسة اللغة الشعرية) تتكون من باحثين في الأدب، يوحدهم عدم قناعة بالأشكال القائمة في الدراسة الأدبية، مع اهتمام عميق بشعر المستقبليين الروس. إلى جانب قائد الجماعة «ڤكتور شكلوڤسكي» كانت «أوپوجاز» تضم بين أعضائها «بوريس آيخنباوم» و«أوسيپ بريك» و«يوري تينيانو». ومع وجود فروق في التركيز في



مساهمات الشكلانيين أفراداً، إلا أن القيمة النظرية لعملهم يمكن فهمها وتقويمها بصورة أفضل عند النظر إليها جهداً جماعياً لإقامة أساس نظري واضح للدراسات الأدبية.

التاريخ والممارسة

وبعد عام 1930، عندما توقف الجهد الفكري الجماعي، لم يعد هناك من أهمية نظرية لعمل المساهمين أفراداً. وقد هجر أكثرهم اهتماماتهم السابقة، وانقلبوا إلى أنماط من الدراسة الأدبية أقل إثارة للجدل، مثل تأويل النصوص (كما فعل «آيخنباوم» وبوريس توما شيفسكي). لكن أفكار الشكلانية الروسية استمرت في الوجود، كما يظهر في عمل «حلقة پراك اللغوية» بعد أن قام «رومان ياكوبسن» أحد مؤسسيها بمغادرة موسكو إلى تشيكوسلوفاكيا عام 1920. لقد ظهرت هذه الجماعة إلى الوجود عام 1926 ثم تفرقت، كذلك بسبب أحداث سياسية، عام 1939. وكان اثنان من أهم أعضاء هذه الحلقة «يان موكارفسكي» و«ن.س. تروبتسكوي» (الذي نشر عام 1949 كتاباً بعنوان «مبادئ الصوتيات أفاد منه «ليفي شتراوس» في دراسة الإناسيّة البنيوية». كان التشيكيون، مثل أهل موسكو من قبلهم، لغويين بالدرجة الأولى، ولم يغيروا كثيراً في ما أسّست له النظرية الأدبية الشكلانية، كما تطورت في أواخر عقد العشرينيات من القرن الماضي. وبوجه عام، يمكن النظر إلى عمل «حلقة پراك» على أنه إعادة عرض لموقف الشكلانيين اللاحقين.

ومع أن الأحداث التاريخية قد تآمرت على طمس الشكلانية الروسية، وإبعادها عن تطورات فكرية أخرى في القرن العشرين، وإعطائها صورة ظاهرة منعزلة محددة الموقع، إلا أن لها، مع ذلك، علاقات مع عدد من الحركات النظرية الأكثر حداثة. ومن ذلك أن «رومان ياكوبسن» وزميله في مدرسة پراك «رينه ويليك» تركا أثراً كبيراً على الدراسات الأدبية من خلال تدريسهما وعملهما في الولايات المتحدة لعقود عديدة. ومع أن كتاب «رنيه ويليك» بعنوان «نظرية الأدب» (بالاشتراك مع «أوستن وارين» وقد نشر أول مرة عام 1949) لم يكن يتسم بعقيدة نظرية واضحة، فإنه قد بقي، لسنوات طويلة، المرجع الأوسع انتشاراً، بما يقدمه من وصف نظري واضح للدراسات الأدبية، أمام الناطقين باللغة الإنكليزية. وثانياً، بل ربما ليس في شكل استمرار البقاء قدر ما هو استعادة حياة، نجد أن الشكلانية الروسية كان لها دور مهم في تطور البنيوية الپاريسية، خلال عقد الستينيات من القرن الماضي (وبخاصة في عمل «تودورو» و«جينيت»). إن رغبة البنيوية في تأسيس نظرية شعرية، متميزة عن غيرها من المسالك الأكاديمية، جعلها مدينة إلى حد كبير إلى الشكلانية الروسية، وذلك في أهدافها العلمية، وعلى مستوى أكثر تفصيلاً، في سعيها نحو نظرية في السرد.

مبادئ نظرية عامة

تمثل الشكلانية الروسية واحدة من أولى المحاولات المنهجية لإقامة الدراسات الأدبية على أسس مستقلة، ولجعل دراسة الأدب فرعاً معرفياً متخصصاً قائماً بذاته. وقد يجد المرء أصداء لهذا النوع من المشروع عند «آي. أي. رچاردز» أو أصحاب «النقد الجديد» ولو أنه ليس لدى أيٍّ من الجانبين الدرجة نفسها من الصرامة النظرية والتماسك، كما أنهما لا ينزعان إلى التركيز على الأدبي الصرف بالدرجة نفسها. وقد يتفق الشكلانيون مع «ت.س.إليوت» في قوله ،إن تحويل الاهتمام من الشاعر إلى الشعر غاية محمودة[1]. لكن ذلك التوافق يظهر في عملهم منهجاً نظرياً لا محض تفضيل فكري. ومع أنهم يشاركون «آي.أي.رچاردز» بَرَمَه بفوضى النظريات النقدية القائمة، وتشوّفه إلى نوع من النظام العلمي في دراسة الأدب، فمن المؤكد أنهم ما كانوا ليوافقوا على رأيه بأن النظرية الأدبية يجب أن تعنى بالخبرة أو بالقيمة، وما كانوا ليؤيدّوا لجوءه إلى وظائف الأعضاء العصبية أو علم النفس وسيلة لجعل النقد الأدبي أكثر علمية. إن الحل الذي تقدمه الشكلانية الروسية لهذه القضايا جميعاً هو أكثر جذرية بكثير مما يقدمه «النقد الجديد». وإن النظرية الشكلانية تستثني بشكل منهجي صارم ما هو غير أدبي، وحيث يتجرّد «النقد الجديد» في كثير من جهوده لاستغوار العلاقات المختلفة بين الحياة والفن، يرى الشكلانيون الروس أن الأمرين يناقض أحدهما الآخر.

وعند النظر إلى النص الأدبي على أنه أداة تعبير أو تمثيل تكون خصوصية صفاته الأدبية عرضة للتجاوز. كما أن النظر إلى العمل الأدبي على أنه أداة تعبير عن شخصية المؤلف يؤدي دون ريب إلى السيرة وعلم النفس. والنظر إليه بوصفه صورة عن مجتمع بعينه يؤدي بدوره إلى التاريخ أو السياسة أو علم الاجتماع.

والنظرة البديلة قد تطرح ميزة خاصة بالأدب، ربما تسوّغ الوجود المستقل للدراسات الأدبية، لكنها قد تقلّص مجال موضوع الدراسة إلى درجة كبيرة، وتؤدي إلى غربلة متكررة للعمل الأدبي. بحثاً عن مكوِّن سحري بعينه. والخطة الشكلانية للتعامل مع مشكلة التعريف لا يقتصر فضلها على ضمان أن الأدب لا يمكن اختصاره إلى أي شيء آخر، بل برهنت كذلك على أنها فاعلة بشكل هائل في تطوير جميع مظاهر النظرية الشكلانية. والتعريف الشكلاني للأدب هو تعريف مغاير أو معاكس: فالذي يكوّن الأدب هو محض اختلافه عن مراتب حقائق أخرى. والمفهوم الفاعل في هذا التخصيص المغاير هو التغريب أي جعل الشيء غريباً astranenuie.

فبالنسبة للشكلانيين، إذن، تكون مهمة الدراسات الأدبية

تحليل الفروق المتضمنَّة بين اللغة العملية واللغة الشعرية، معتمدين على مفهوم التغريب لإبراز تلك الفروق إلى حيّز النظر. فبالتركيز على عنصر المغايرة وحسب، يمكن للدراسات الأدبية المحافظة على موضوع دراستها الخاص.
وإذا رسمنا حدود موضوع الدراسة الأدبية على أساس المغايرة لا على أساس خصائص الفطرة، يغدو من الممكن تأسيس فكرة الأدبية، وإعطاء نوع من المنزلة العلمية لدراسة الأدب. هاتان الميزتان أساسيتان للنظرية الشكلانية. الأدبية، وليس هذا العمل أو ذاك، لهذا المؤلف أو ذاك، هو هدف الدراسات الأدبية.
كان الشكلانيون في الممارسة الفعلية ينزعون إلى التركيز على «الخصائص الشكلية في الأدب، ومردّ ذلك أن الوسائل الشكلية كانت بنظرهم هي الأدوات التي تحقق التغريب».
من الضروري إدراك هذه النقطة عند النظر في الطريقة التي تطوّر بها التفكير الشكلاني بعدئذ. فالترادف بين الأدبية والشكل يميز المرحلة الأولى من الشكلانية. «الفن تقانة» وبالوسيلة بطلاً وحيداً مبدآن غيّر منهما وشذبهما بالتدريج تطوّر التضاد بين التلقائية والتغريب. وحيث كانت النظرة السابقة ترى في العمل الفني مجموع وسائله، فإن النظرة اللاحقة أخذت بعين الاعتبار أن الوسائل الأدبية نفسها هي عرضة لتلقائية الإدراك. وذلك يعني أن تضاد المألوف/ المغرَّب أصبح الآن واقعاً داخل الأدب نفسه ولم يعد امتداداً مصاحباً للتمييز بين الأدب واللا أدب. والأدبية تميز الشكل لا بوصفه محض كلام معاق، بل الأهم من ذلك بوصفه شكلاً معاقاً.
وبسبب من احتمال فقدان الوسائل الأدبية قدرتها على التغريب بَرزَ التمييز بين الوسيلة وبين الوظيفة. فأثر التغريب في وسيلة بعينها لا يعتمد على كونها وسيلة، بل على وظيفتها في العمل الذي تظهر فيه. فالوسيلة نفسها قد تستعمل في أنواع من الوظائف المحتملة، مثلما يمكن لوسائل مختلفة أن تشترك في وظيفة واحدة. وقد يحتوي عمل بعينه على عناصر سلبية أو تلقائية، تكون لاحقة لعناصر التغريب أو العناصر «المصدَّرة» أي المدفوعة إلى الصدارة. وقد ظهر مصطلح «التصدير» Foregrounding (على يد «تينيانو» بالدرجة الأولى) كنتيجة حتمية لرؤية النص الأدبي نظاماً مكوناً من عناصر متداخلة متفاعلة، من أجل التفريق بين العناصر السائدة والتلقائية.
لقد شكّلت فكرة التصدير في العمل الأدبي الأساس في التفكير الشكلاني في مجالات مخصّصة من الدراسات الأدبية، مثل الأجناس الأدبية والتاريخ الأدبي بشكل خاص.

المضامين

قد يحسن بنا التوقف لتقويم الموقف الشكلاني بمقارنته مع الافتراضات التي تجردت الشكلانية لتحل محلّها، والتي ما تزال إلى حدّ بعينه تشكل الأساس الذي تصدر عنه الدراسات النقدية اليوم ولو بشكل ضمني. لذا قد يتساءل المرء عن الدور الذي يعزى في النظرية الشكلانية إلى المؤلف والذي تأسس عليه النقد القائم على السيرة، وعما حلّ بالواقع الذي وضعته في اللبّ من اهتماماتها النظريات ذات التوجّه التاريخي أو تلك القائمة على المحاكاة، وأخيراً ما الوظيفة التي تعطيها الشكلانية للفكر الذي كان بؤرة الاهتمام في نظريات النقد ذات التوجّه الفلسفي؟ إن العلاقات بين النص والمؤلف وبين النص والواقع هي عناصر أساسية في أي مفهوم للأدب. ويمكن النظر إلى مسألة الأفكار في الأدب على أنها أحد وجوه مسألة الواقع، بكونه جزءاً من «محتوى» الأدب، وهو قضية عُني الشكلانيون أنفسهم بشكل خاص بمواجهتها.
فأولاً، المؤلف. عندما تكون الأدبية، لا الأعمال المختلفة هي ما يكوّن غرض الدراسات الأدبية، تكون منزلة المؤلف قد خضعت لتغيّر جذري. يقول «أوسي بريك» «ترى جماعة «أوبوجاز» أن لا وجود لشعراء أو شخصيات أدبية، بل يوجد شعر وأدب».(2) لقد تكرّر هذا التقييد بأشكال مختلفة في عدد كبير من النظريات النقدية والأدبية في القرن العشرين. فملاحظات «ت.س.إليوت» مثلاً عن الشعر في كونه «ليس تعبيراً عن الشخصية بل هروباً من الشخصية» قد تبدو توقعاً لكلمات «بريك» الجريئة. لكن الطريقة التي طوّر بها «النقاد الجدد» بديهية «إليوت» لم تلغ المؤلف تماماً، فعوضاً عن ذلك إذ قاموا بتغيير موقعه من خارج النص إلى داخله سوّغوا تغييراً في الطريقة من مقترب السيرة

رومان ياكوبسن من أشهر أعضاء جماعة موسكو

الناقد الشهير تودوروف تأثر بالشكلانية الروسية



إلى مُقْتَرَبِ الكلمات على الصفحة. إن الأهمية التي يعزوها النقاد الجدد للمعنى والرؤية تجعل من الضروري استمرار وجود المؤلف. وعلى النقيض من ذلك، يرى الشكلانيون أن لا علاقة للأدب بالرؤية أو معنى المؤلف.

هذه نظرة أكثر من صورة بالغة التطرف من هجوم النقّاد الجدد على «المغالطة المقصودة». لكنها نتيجة منطقية للمبادئ الأساسية في النظرية الشكلانية، وبخاصة للنظرة الشكلانية إلى التاريخ الأدبي وللتفريق بين اللغة العملية واللغة الشعرية. وبالنسبة للشكلانيين تتكون الأصالة من إعادة تشكيل الوسائل المتاحة وحسب، لا من الرؤية الشخصية في الخبرة التي يعيشها الكُتّاب. وفي نظام الأشياء هذا يبدو أن لا مكان لتواريخ حياة أو شخصيات منتجي الأعمال الأدبية.

اللغة في الشعر لا تشير إلى غرض خارج ذاتها، ولا تنال أي وزن عاطفي من الناطق بها، فهي لغة مكتفية بذاتها، أو كما يقول الشكلانيون «قيّمة بذاتها». لذا فالإشارة المغايرة التي تكوّن الأدب تستبعد المتكلم منذ البداية: هدف العلم الأدبي أدبية بلا مؤلف.

ونأتي الآن إلى مسألة الموقع المخصص للواقع في النظرية الشكلانية. هنا كذلك تنقلب الأفضلية التقليدية للحقيقة على الأدب. حيث يكون المبدأ البديهي أن الأدب يستمد من أدب آخر وليس من أي مصدر غير أدبي، يصبح الواقع غير ذي علاقة بالكتابة أو تحليل الأدب.

إن الدور الذي يقوم به الواقع في تكوين الأدب ثانوي وتابع. فهو يدخل في العمل الأدبي كأحد المعطيات التي يبدأ بها الفنان. يكون الواقع في متناول الفنان بالطريقة نفسها التي تكون بها اللغة العادية والتقاليد الأدبية السائرة والوسائل. فهو أحد مكوّنات العمل الفني لا مرجعاً له (فالأدب ليست له مراجع). يقول «ياكوبسن» في إشارة إلى شعر «مالارميه» إن الزهرة الشعرية هي الزهرة التي لا توجد في أيٍّ من باقات الزهور.

هذا العكس للأفضليات ينطبق في معظمه على المسألة الثالثة، وهي موقع الأفكار في الأدب. لا يشكل المعنى قضية تنهض بوجه الشكلانيين الروس، وهم في هذا المجال يختلفون بشكل اساسي جداً عن النقّاد الجدد الذين يشتركون معهم في مسائل أخرى. فالنقّاد الجدد، وقبلهم «آي.أي.رچاردز» كانوا على القدر نفسه من حماسة الشكلانيين لفصل الأدب عن سياقه في التاريخ والسِّيَر، وكان انشغالهم بالشكل والتِّقانة يتشابه في كثير من النقاط مع من يقابلهم من الشكلانيين. لكن فنّ النقاد الجدد كان من أجل توصيل معنى، وليكن معنى لا يقوى أي خطاب منطقي في التعبير عنه، كما كان الاهتمام بمسائل الشكل عندهم يُعدّ وسيلة للكشف عن المعاني غير العقلانية في الأدب. لكن المعنى والأفكار لا تعني شيئاً عند الشكلانيين، وهي مثل الواقع، تدخل في الأدب كجزء من المادة المتاحة التي تضعها الوسائل الوظيفية بعدئذ في الاستخدام الأدبي. يقول «ياكوبسن» في هذا الصدد: «نحن نتعامل جوهرياً لا مع الفكرة بل مع حقائق لفظية».

ويبدو من الواضح إذن أن الموقف الشكلاني من هذه القضايا جميعاً (المؤلف، الواقع، الأفكار) ليس محض تفضيل اعتباطياً، بل إنه يصدر عن مفهومي التغريب والأدبية- اللذين بما يقومان عليه من مغايرة- سيؤديّان دوماً إلى تعريف الأدب بشكل يخالف الأشياء التي كانت النظرة التقليدية ترى أن الأدب يعبّر عنها. فاستبعاد المؤلف والواقع والفكرة عن مواقعها المركزية في الأدب كان جزءاً من تنقية فكرة الأدب التي تؤدي إلى تغيير جذري في واحدة من أعمق المفهومات المتجذرة في التفكير عن الأدب: التمييز بين الشكل والمحتوى.

لقد عكست النظرية الشكلانية أفضلية المحتوى على الشكل، ووجّهت اهتمامها إلى الشكل وحده. ويصبح المحتوى لذلك معتمداً على الشكل (كما يتضح من الكلام على السيرة والواقع والفكرة) ولا يكون له من وجود مستقل في الأدب.

إن المبدأ الحركي المتضمّن في التفريق بين المادة/الوسيلة يعني أن عناصر الشكل نفسه يمكن أن تُضمّ إلى مفهوم المادة. فالوسائل المستهلكة التي لم تعد تقوم بوظيفة في عملية التغريب تبقى تمثل جزءاً من مادة العمل بقدر ما تمثله أفكار أو مظاهر الحياة الفعلية. إن التضاد بين التلقائية والتغريب، الذي يقوم على التضاد بين المادة والوسيلة، يرسم خطّاً في موضع مختلف تماماً عن الخط الذي يفصل الشكل عن المحتوى. والواقع أن التضاد يمكن أن يرسم الخط بطريقة تجعل من الشكل والمحتوى مصطلحين مترادفين. فمثلاً،عندما يؤلَّف العمل لكي يعرض جميع وسائله للعيان يغدو الشكل نفسه محتوى. وفي رأي «شكلوفسكي» تتكون رواية «ستيرن» بعنوان تريسترام شاندي من سلسلة من التجاوزات على الأعراف الأدبية التي تسترعي انتباهنا إلى أشكال الفن الروائي؛ وبذلك تحوّل مسائل الشكل إلى مسائل محتوى. يقول «شكلوفسكي» إن «الوعي بالشكل يكوّن مادة الرواية»[3]. إن هذا التطرّف في إعادة تقسيم مصطلحي الشكل والمحتوى يتبع منطقياً مبدأ التغريب والشكل ممكن الإدراك. وعندما يجرى تصدير الشكل يغدو من المستحيل الحديث عن أي محتوى آخر سوى الشكل نفسه.

الشعر والنثر والتاريخ الأدبي

مع أن هدف العلم الأدبي الشكلاني كان الأدبية وليس الأعمال الأدبية المختلفة، إلا أن إحدى النتائج الرئيسية لاهتمام الشكلانيين بالأدبية كان الوعي المتزايد بالأجناس الأدبية. وبعد أن عُرِّفت الأدبية بأنها الفرق بين التلقائية والتغريب، سرعان ما اتضح أن الأدبية لا تتشكّل بالطريقة نفسها في مختلف الأعمال، وأن الوسائل التي تبيّن الفرق في

القصص النثري هي غير الوسائل التي تبيّن الفرق في الشعر الغنائي. فالشعر والقصص يتكونان من مميّزات «سائدة» أو «محدِّدات جنس» مختلفة تماماً. والواقع أن الذي يميز الجنسين الأدبيين عن بعضهما البعض ليس طبيعة الوسائل، بل طبيعة التضاد الذي يكوِّن منهما أدباً. فالتفريق الفاعل في الشعر يقع بين اللغة العملية واللغة الشعرية، ولكن من الواضح أن ذلك أقل أهمية بالنسبة للنثر.

كان الشعر نقطة البداية بالنسبة للنظرية الأدبية الشكلانية، وقد امتد بشكل بالغ الوضوح إلى تعريف الأدبية بشكل مغاير. يقول «ياكوبسن»:« إن الشعر عُنفٌ منظّم ضد الكلام العادي»[4]. ودراسة الشكلانيين حول الشعر تشمل ثلاثة مجالات رئيسية حيث يجري هذا العنف. المجال الأول هو نسيج الصوت. يتكون العنف هنا من تصدير الميزة الصوتية للكلام العادي، التي تبقى في التواصل الطبيعي في مرتبة أدنى من «مجموعة» أصوات الألفاظ المرجعية «الشعر كلام مركَّب من كامل نسيجه الصوتي»[5]، لا محض كلام عادي مع تحسينات موسيقية مضافة. يرى الشكلانيون أن ثمة أنواعاً من الوسائل في الشعر تؤدي إلى «تخشين» أو «إعاقة» اللفظ. وفي مساهمة مبكّرة للتحليل الشكلاني للشعر قدمها اليو جاكوبنسكيب يظهر وجودٌ واضحٌ في الشعر من »تراكمات أصوات متشابهة يصعب النطق بها«[6].

ثانياً، يظهر أثر قوانين الإيقاع في الشعر بالتوتّر الذي تحدثه بين مبدأين مختلفين من ترابط الكلمات: بنية الجملة، التي تحدّد التوتر في اللغة العادية، والإيقاع الذي يشكل مبدأً محدِّداً ثانياً في الشعر.

إن الفهم الكامل للشعر يتطلب رؤية المبدأين يعملان معاً، لأن تحليل قوانين الشعر من دون النظر إلى قوانين اللغة العادية يؤدي إلى تجاوز الطبيعة اللفظية الصرف في الشعر وإلى تحويله من حيّز اللغة إلى حيّز الموسيقى. كذلك، فإن إهمال ضوابط الشعر سوف «يدمّر» البيت الشعري بوصفه بناء لفظياً محدّداً، يقوم على تلك الوجوه من الكلمة التي تتراجع إلى المهاد من اللغة العادية[7]. وهكذا، مرة أخرى، لا يكون التركيز على الشعر نفسه، بل على الفرق بين الشعر واللغة العادية.

والوجه الثالث من اللغة العادية الذي يتجاوز عليه الشعر هو دلالة الألفاظ. حيث يختلف الشعر عن اللغة العادية في كونه يستدعي المعاني الثانوية أو المصاحبة للكلمة في آنٍ معاً، وهو إجراء قد يسبب إرباكاً في التواصل العادي، الذي يقوم على غياب الغموض بسبب وجود معنى وظيفي واحد للكلمة وحسب. يقول «آيخنباوم»: عندما تدخل المفردات في الشعر تكون كأنها انتزعت من الكلام العادي. ثم تغدو محاطة بهالة جديدة من المعنى[8]. يبدو هذا الكلام من مألوف أصحاب النقد الجديد، فهو يستدعي مفهوم الغموض عندهم أو عند «وليم إمپسن». لكن الشكلانيين لا يشاركون أصحاب النقد الجديد رأيهم في أن الشعر نقيضةٌ أو حلٌ متناقضات، لأنهم لم يكونوا مهتمين بالمعنى في الشعر. والأهم من ذلك أن الشكلانيين يختلفون جذرياً عن أصحاب النقد الجديد في الطريقة التي يربطون بها غموض الشعر باللغة العادية؛ فمن خلال الوظيفة المغايرة، وليس عن طريق الانسجام والتركيز وحسب، يستطيع الشعر إعلاء وإغناء التواصل العادي. بل وعلى النقيض من ذلك، يريد الشكلانيون الروس أن يركزوا على الفروق بين نوعين من اللغة: لغة شعرية تُحدَّد على كل مستوى (بما في ذلك المستوى الدلالي) تقف على النقيض من لغة عملية وعادية.

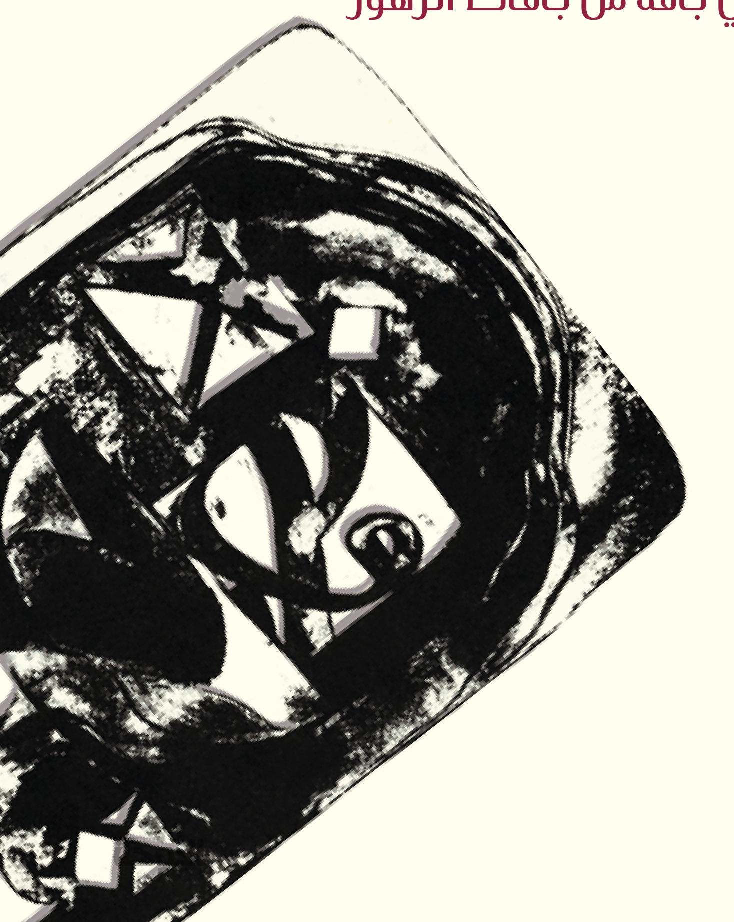
ومقترب الشكلانيين إلى القص النثري كان- إلى درجة بعينها- محكوماً باهتمامهم الأصلي بالشعر. ومحاولات «شكلوفسكي» المبدعة في رسم توازيات بين الوسائل الشعرية ووسائل بناء الحبكة تبيّن إلى أي مدى كانت النظرية الأدبية الشكلانية عميقة الجذور في الشعر. ولكن، على الرغم من البراعة في جهود «شكلوفسكي» تبيّن أن مبدأ المغايرة القائم وراء الشعر لم يمكن تطبيقه على النثر بشكل واسع أو مؤثر جداً، فتوجّب بناء التعارض الوظيفي على أسس مختلفة. وبتوسّع أكثر، كانت دراسة الشكلانيين للقص تقوم على التمييز بين الأحداث من جهة وبين التركيب من جهة أخرى.

علاقة جدلية

العلاقة بين القصة والحبكة تكاد تشبه العلاقة بين اللغة العادية واللغة الشعرية. فالحبكة تخلق أثراً تغريبياً في

مهمة الشكلانية هي تحليل الفروق بين اللغة العملية واللغة الشعرية

الزهرة الشعرية هي الزهرة التي لا توجد في أي باقة من باقات الزهور



القصة، ووسائل الحبكة لم تُهيّأ لتكون أدوات لتوصيل القصة، بل إنها تدفع إلى الصدارة على حساب القصة. ويمكن أن تختلف هذه الوسائل بشكل كبير في طبيعتها ومداها: من العرض الشامل لبنية القص نزولاً إلى التلاعب اللغوي. ودراسة «آيخنباوم» لرواية «غوغول» بعنوان المعطف مثال جيّد على الأمر الثاني. فهو يتجرّد للقول إن في هذه الحكاية «يتحول مركز الجاذبية من الموضوع... إلى الوسائل[9]. والأساس الحركي في بنية الحكاية لا يوجد في الأحداث المرويّة، بل في طريقة عرضها. وهذه الطريقة نفسها لا تقررها شخصية الراوي المزعومة، بل الصيغ البلاغية من تورية وغيرها من المؤثرات الصوتية اللفظية التي تؤدي إلى تفريق وإزاحة الواقع، الذي قد يبدو كأنه نقطة البداية. وهكذا تكون «القصة» كما في هذه الحكاية، نتيجة وسائل لغوية معينة صرف».

وثمة مُقتَرَب شكلاني أكثر جوهرية نحو القص نجده في دراسة «شكلوفسكي» عن رواية تريسترام شاندي. فهذه الرواية، بما فيها من نظام سرد مضطرب، وتعليق من المؤلف شديد البروز والوعي بالذات، تشكل مثالاً نادراً بيد الشكلانيين لتفضيل الحبكة على القصة. فالمبدأ الشكلاني القائل «إن أشكال الفن تُفسَّر بقوانين الفن، وهي لا تسوَّغ بواقعيتها[10] يبدو واضحاً في كل جانب تقريباً من رواية استيرن»، وليس ثمة من حاجة لأن يستخلص منها بالتحليل (ربما كما هو الحال في رواية المعطف). فوسائل البناء مكشوفة للعيان وليست مستثارة بفعل الأحداث والمواقف في القصة. ويصيب الاضطراب القصة مراراً بفعل بعض وسائل الحبكة، مثل تغيير المواقع في السياق (حيث لا تظهر المقدمة إلا في الفصل العشرين في المجلد الثالث) والإزاحات الزمنية التي تكشف عن النتائج قبل الأسباب، وإقحام أحدوثات ثانوية، والجنوح نحو استطرادات كثيرة من كل نوع. وربما كانت أبرز هذه الوسائل تكرار التعليقات الخجولة التي يقدمها المؤلف، فيكشف عن وسائله تماماً بالإشارة إلى الفروق بين القصة والحبكة.

هذه النظرة إلى القص النثري تميل إلى الاختلاف مع النظرة التي ينطوي عليها تراث النقد الجديد الذي، في قراءته للقص، قد أخضع بشكل منهجي مسائل الحبكة إلى مسائل الواقعية. وحيث كان الشكل قضية في هذا التراث، كما في وجهة النظر السردية عند «هنري جيمس»، جرى تصنيف الشكل تحت مسائل أكثر تقليدية مثل الموضوع والرؤية الأخلاقية، وغدا الشكل وسيلة لتوصيل هذه المسائل الأخرى. وحيث تكون خصائص التقانة شديدة البروز، كما في رواية «جيمس» بعنوان يوليسيس حُكِمَ على الرواية في هذا التراث على أنها «طريق مسدود»، أو في الأقل هي مؤشر نحو التفكك[11].

والمجال الثالث الذي قدم فيه الشكلانيون مساهمات عملية – تاريخ الأدب – يمثل تضادّاً مغايراً ثالثاً في تحديد ما هو أدبي. فحيث يعنى الشعر بالتفريق بين اللغة العادية ولغة الشعر، ويعنى القص بما يمكن أن يدعى شكلاً أدبياً يفرقه عن محتواه غير الأدبي، يستدعي مفهوم الشكلانيين للتاريخ الأدبي تفريقاً بين الشكل التلقائي والشكل قابل الإدراك في داخل الأدب نفسه. وهذا العنصر المغاير في التاريخ الأدبي يبعده بشكل جذري عن المفاهيم السابقة للبعد التاريخي في الأدب. إن النظرة الوراثية قد تبدو للوهلة الأولى أنها تكوّن طريقة تاريخية رفيعة في التفكير حول الأدب، لأن النص الأدبي كان يُفسَّر من ناحية أسبابه وأصوله. لكن النظرة التي تضمّنتها عن الأدب بشكل عام انتهت إلى نظرة غير تاريخية. فعند تناول «العظماء» وحدهم والتعامل معهم كأنهم ظواهر منعزلة، اخفق التقليديون من نقاد الأدب والباحثين في توصيل أي إحساس بتطور تاريخي شامل للأدب.

وبوجه عام، يرى الشكلانيون قوتين متكاملتين تعملان في تطوّر الأدب. تتعلق الأولى بالوسائل السائدة في جنس أدبي بعينه و/أو في فترة محدّدة. ومع مرور الزمن تغدو هذه الوسائل مألوفة ولا تعود مما يسترعي الملاحظة.وعند بلوغ هذه المرحلة يظهر عمل أدبي جديد يقوم بالتقاط تلك الوسائل ويصنع منها وسائل تسترعي الملاحظة من جديد، وبأسلوب المحاكاة الساخرة في العادة.

قوة وضعف

ومبدأ التطوّر الآخر يتصل بتقديم وسائل من أجناس شائعة أو هامشية إلى المسار الرئيسي في التطور الأدبي، لتحلّ محل وسائل مستهلكة. «دستويفسكي» مثلاً، يرفع الوسائل المستعملة في ما يدعوه «شكلوفسكي» رواية الشوارع إلى مرتبة المثال الأدبي، كما يحوّل «جيخوف» بعض المعالم من المجلات الهزلية إلى نثر أدبي روسي. لم يعد التاريخ الأدبي تفسيراً تعليلياً لروائع الأدب العالمي، ولا تراثاً متواصلاً. إنه مشروع كبير في شعرية الشكلانية الروسية، لأن في آخر المطاف «يكون واجب التاريخ الأدبي.... هو بالضبط الكشف عن الشكل[12]. إن التوكيد على وجود مبدأ التغاير في جميع جوانب الفكر الشكلاني قد يؤدي بالمرء إلى الظن بأن الوضوح في النظرية هو نتيجة موقف فكري متّخذ سلفاً وأن هدف الشكلانيين هو إقامة نظام ثابت متشدد. لكن التماسك المذهل في النظرية الشكلانية لا يمكن بحال أن يعزى إلى ضغط التقليديين من بين الجماعة. فعلى الجانب الفردي كانوا جميعاً يجهدون في التوكيد على الطبيعة المؤقتة لأدوات المفاهيم، كما يمكن ملاحظة مرونتهم في الطريقة التي تطورت بها النظرية لتشمل موضوعات جديدة مثل القص والتاريخ الأدبي. يؤكد «آيخنباوم» بشدة أنهم اما كانوا مدافعين عن طريقة، بل باحثين في شيء[13]. والواقع أن هذا الشيء (الأدبية) والطريقة التي حُدِّد بها هو الذي ضمن الوضوح في العلم الأدبي. إن الإصرار على

الخصوصية (في العلم وفي الشيء موضع بحثه) وما يقوم عليه من خطة مغايرة قد برهن لا على محض كون العلم الأدبي مثمراً جداً وقابلاً للتطوير، بل على كونه متماسكاً بشكل ملحوظ كذلك. وإضافة إلى ذلك، فإن عدداً من المظاهر الكبرى في النظرية الشكلانية تبرهن على أنها كانت تتوقع بعضاً من أهم الأفكار في النظرية الأدبية في القرن العشرين، إن لم تكن مؤثرة بشكل مباشر فيها. فالموقع المركزي للّغة، والتقليل من أهمية عنصر السيرة، وفكرة علم الأدب، والأهمية المعطاة للانحراف عن المألوف تشكل بمجموعها بعضاً من الخصائص الرئيسية المتكررة في النظرية الأدبية من «ياكوبسن» إلى «بارت».

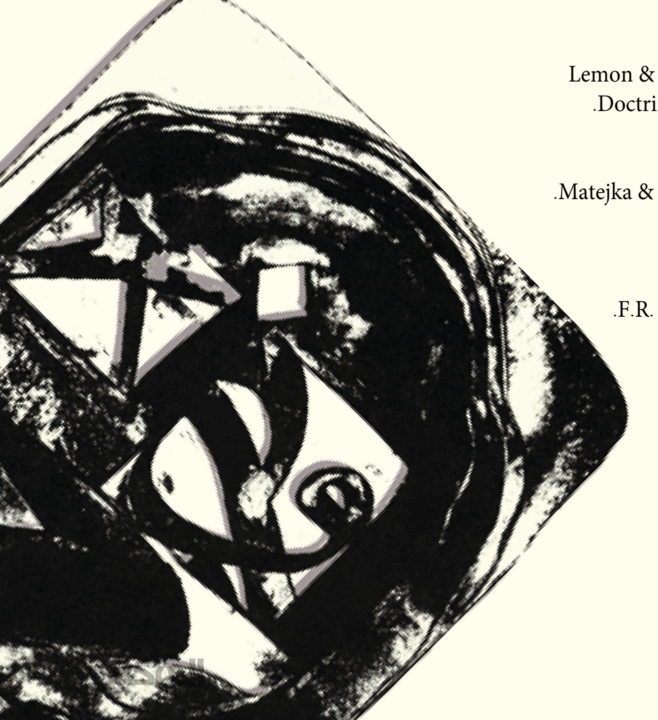
هذه إذن، هي نواحي القوة في النظرية. أما نواحي التقصير فمصدرها الرئيسي يتأتى من اهتمامها المقصور على الأدبي. أما العناصر غير الأدبية،التي يحدّد تجاهها بشكل مغاير كل ما هو أدبي، فإنها لم تحظَ بما يكفي من تنظير. ليس لدى الشكلانيين نظرية متطورة في اللغة، ولا نظرية في الثقافة والمجتمع، وهذا النقص يضع حدوداً معينة على نظريتهم في الأدب. إن المعالجة النظرية الرفيعة في النصف الأدبي من معادلتهم لا تجد ما يماثلها في القسم غير الأدبي منها. في النظرية الشكلانية نحن نتعامل مع نظرة في اللغة محدودة جداً سابقة على نظرية «سوسّور». لكن نظرة في اللغة، راسخة نظرياً، يمكن أن تضفي على النظرية الأدبية قدراً أكبر من الرهافة والتشذيب – كما هو الحال في المثال ذي الوظائف الستّ عندبرومان ياكوبسن. إن نظرية «سوسّور» في اللغة، أو النظرية السيمائية بالخصوص، تفتح آفاق النظرية الأدبية لأنها تقدم وسائل لتنظير واقع غير أدبي إضافة إلى الأدب نفسه.

كان النقد الماركسي للشكلانية الروسية يركّز بتشديد خاص على غياب أي بُعد اجتماعي في مفهومها عن الأدب. ويأتي أكبر هجوم في نقد الشكلانية من مدرسة «باختين» وهو يقوم على الادّعاء بأن جميع استعمالات اللغة، بما فيها الاستعمال الأدبي، هو استعمال اجتماعي ومذهبي (أيديولوجي). وفائدة هذا القول إنه يتيح للمرء تحديد علاقة الأدب بالواقع بطريقة أكثر ايجابية ووضوحاً: فالأدب والواقع الذي يمثله يقعان على المستوى نفسه، ويرى «باختين» أن هذا المستوى مذهبي. وعلى الرغم من أن الأدب مذهبي بالضرورة، فإن خصائصه بوصفه أدباً لها أثر إقصائي على ما تمثله من مذاهب، وهكذا تتيح للقارئ أن يغدو أكثر وعياً بها بوصفها مذاهب. ونظرة البنيوية إلى اللغة تؤدي كذلك إلى نظرة أكثر مرونة وشمولاً بكثير تجاه العلاقة بين الأدب والواقع. تعرّف النظرية البنيوية كلاًّ من الأدب والواقع الاجتماعي أو الثقافي بمصطلحات سيمائية، مما يؤدّي إلى النظر إليهما وكأنهما واقعان على المستوى نفسه (كما هو الحال في نظرية «باختين»). وفي الوقت نفسه، يرى أغلب المنظّرين البنيويّين ان الأدب ما زال يحتفظ بتميّزه من خلال وعيه اللغوي الخاص – وهي فرضية تعتمد أيضاً على نظرية في اللغة معقدة نسبياً.

وبعبارة أخرى، مع ان الشكلانيين قد خَطَوا خطوة بالغة الأهمية في جعل اللغة مركزية في تعريفهم للأدب، فإن تقصيرهم النظري يمكن أن يعزى إلى حدّ كبير إلى إخفاقهم في توسيع نظرية في اللغة لتشمل آفاقاً أخرى. وتبقى فكرتهم عن الواقع حبيسة وجهة النظر الثقافية التي كانت نظريتهم في الأدب تحاول استبدالها. والمصاعب التي جرّ إليها ذلك يمكن رؤيتها بوضوح شديد في نظريتهم عن التاريخ الأدبي. فعلى الرغم من تعريفهم المجدّد للتاريخ الأدبي بوصفه سلسلة غير متواصلة، فإنهم لم يستطيعوا تفسير كيفية اتصال التاريخ الأدبي بسلاسل تاريخية أخرى. فلو كان لديهم نظرية اجتماعية وثقافية أكثر تطوراً لغدوا في وضع أفضل بكثير للتعامل مع هذه المشكلة.

هوامش:

1. T.S. Eliot. Selected Essays. London. 1972 (1932) p.22.
2. Osip Brik. Russian Poetics in Translations.1977 (1932).p.90
3. Lemon & Reis. Russian Formalist Criticism: Four Essays. Lincoln Nebrasca. p.12
4. Victor Elrich. Russian Formalism: History ؛Doctrine. The Hague. 1980. p.219.
5. Ibid., p.212.
6. Lemon & Reis. op.cit., p.19.
7. Matejka & Pomorska. Readings in Russian Poetics. Ann Arbor. Mich. 1978. p.124.
8. Lemon & Reis. op.cit., p.129
9. Boris Eichenbaum. Russian Review. 20 (1963) p.377.
10. Lemon and Reis. op.cit., p.57
11. F.R. Leavis. The Great Tradition. Hamondsworth. Middx. 1962 (1948) p.36.
12. Matjeka & Pomorska.op.cit.,p.132.
13. Lemon & Reis. Op.cit., p.131.



كتّاب المسرح الحديث والتمرّد على الإبسينية

حمد الرميحي
كاتب ومخرج من قطر

لا شك أن منتصف القرن الثامن عشر شهد أشكالاً مختلفة من التمرّد على الإبسينية بواسطة كتّاب ومخرجين مبدعين صنعوا بعبقريتهم تجارب ومدارس فنية جديدة متمرّدة ثارت على الشكل الدرامي التقليدي للإبسينية، ومن أهم هؤلاء الكتّاب والمخرجين ألفريد جاري، أبيا، أرتو، برخت، كريك، برنارد شو، برانديللو، ستانسلافسكي وغيرهم كثيرون، كل منهم في رأيي يحتاج إلى بحوث لإبراز تمرّده، وفي هذه المقالة أحاول أن أتناول أبرز مدرسة لفنانين تمرّدوا على الإبسينية شكلاً ومضموناً، وبنوا صرحاً فنياً إنسانياً عبّروا فيه عن واقعهم الإنساني كما عايشوه بعذاباته وآلامه ومآسيه وشعروا بعبثية ولا معقولية ألا وهي مدرسة مسرح العبث، كما أحاول أن أتعرّض لكاتب فذ أثر بكتاباته المتميّزة على كتّاب هذه المدرسة بفكره وفنه ألا وهو الكاتب الصقلي الإيطالي برانديللو، هذا المتمرّد الذي هدم بوعيه وعبقريته شكل الإبسينية، وخلق بمسرحيته الخالدة (ست شخصيات تبحث عن مؤلف) شكلاً جديداً في الكتابة المسرحية، «المسرح داخل المسرح» بالإضافة إلى المسرحيات العديدة التي ألفها معبّراً فيها عن خواء الواقع الحياتي مبّشراً بفلسفة «لكلٍّ حقيقتُه» بشكل مسرحي إبداعي جديد شكلاً ومضموناً، تأثر به كتّاب المسرح الفرنسي وبنوا على أفكاره فكراً وفناً جديداً متناغماً مع فكره الفني أسلوباً درامياً يعتمد على استاتيكية الحدث الدرامي المتنامي.



ولكي نعرف كيف حدث التمرّد عند كتّاب المسرح الحديث فلا بدّ أن نعرف الأسباب والظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية للتمرّد، فالتمرّد لا يُخلق من العدم وليس صرعة لكاتب ما في مكان ما من العالم، فالتمرّد الكتابي فعل إنساني يحدث نتيجة تراكم معرفي ثقافي فكري فلسفي لشعب، لأمة ولحضارة ما.
كما أحاول هنا أن أغوص في طبيعة تمرّد برانديللو وكتّاب مسرح العبث الفرنسي كظاهرة تمرّدية شغلت العالم وأرست أشكالاً مسرحية كسرت الإبسينية وأرست قالباً أو قوالب جديدة شكلاً ومضموناً.
فلا شك في أن أي اتجاه أدبي في مجتمع من المجتمعات هو نتاج المرحلة الحضارية التي يمرّ بها، ولقد مرّ المجتمع الأوروبي في مختلف مراحل تطوره بمتغيّرات اجتماعية وفلسفية وأدبية وعلمية وسياسية، خصوصاً بعد الحربين العالميتين اللتين هزّتا كيانه، وهدمتا كثيراً من أصنامه الراسخة في عقل الإنسان.

الأدب وانهيار المفاهيم

وللأدب القدر الأكبر في التعبير عن انهيار المفاهيم التي جاءت في النظريات العلمية والفلسفية والاجتماعية والسياسية والأدبية، وأكبر صيحة دوت في العالم مبرزة أنواع الخواء، والعفن الإنساني، والتحلّل الروحي الذي جلبته البرجوازية الأوروبية بعد نشوة انتصارها، هي رثاء «ت.س.اليوت» في قصيدته الأرض الخراب[1] وأهم النظريات الفلسفية التي ساعدت في عملية الهدم وأنهت عهد الصروح الميتافيزيقية هي فلسفة «هيجل المثالية»، التي ترى أن الفكر سابق على وجود المادة، والفلسفة الماركسية التي عارض فيها ماركس فلسفة هيجل على أساس المادية الجدلية التي تؤكّد أن وجود المادة سابق على وجود الفكر، وأقام المادية التاريخية التي تبحث في علم قوانين التطور الاجتماعي، والصراع الطبقي ومختلف مجالات النشاط البشري[2]، والفلسفة التحليلية عند «برتر اندرسل» و«جورج مور» اللذين وجها صدمة للمجتمع بمطلقاته الأخلاقية، والفلسفة «البرجماتية» عند «وليم جيمس» و«جون ديوي» والوجودية التي عكست التشاؤم والخواء الإنساني وعبثية الحياة، وفلسفة نيتشه التي كانت تعبيراً وجودياً عن الحياة، ومن ثم الصرخة التي زلزلت أكبر إيمان إنساني في الوجود، وهو الإيمان بالله[3] يقول «ريجيس جوليفييه» والواقع أن نيتشه قد اصطدم اصطداما فاجعا بمشكلة الحقيقة هذه حينما أدرك أن الحل الذي وضعه لها يجرّ إلى انقلاب في لوحة القيم كلها، فإذا لم تعد هناك «سماء للحقيقة» بالنسبة له فذلك لأنه لم يعد

يوجد إله تستند إليه في ثباتها ودوامها، و«موت الإله» الذي يعلنه في كتاباته الأخيرة وهو انهيار المطلق بصورة أساسية وحاسمة، فالعالم إنساني، والتاريخ إنساني، والإنسان موجود، وهو ليس سوى إنسان[4].

ومن النظريات العلمية التي ساهمت في كسر الأفكار القديمة، «دارون» في «أصل الأنواع» (1849)، والنسبية عند اينشتين، ونظرية التحليل النفسي عند «فرويد» التي صبغت أدب القرن العشرين بأفكارها، وخصوصاً فكرة ازدواج الشخصية وصراعاتها مع ذاتها[5].

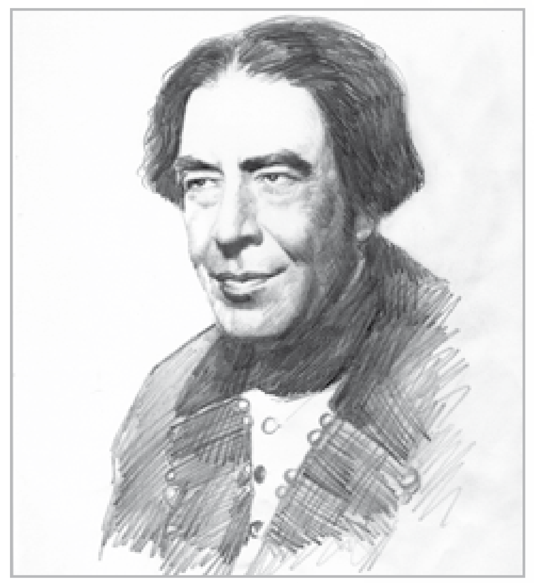
كما أحدث العلم الحديث تأثيراً كبيراً في عقل الإنسان المعاصر، فطبعه بطابع الآلة، التي سيّرت الصواريخ الفضائية والغواصات الذرية، ومن العوامل التي غرست بذرة الشك في قيم الإنسان المعاصر، الحرب العالمية الأولى، التي كانت إيذاناً بنهاية العالم القديم الذي كان يعيش فترة جني ثمار الثورات الشعبية التي قامت في أوروبا[6]، إضافة إلى هذا شهد القرن العشرون اندحار الاستعمار القديم بجميع أنواعه، وظهور الحركات الاشتراكية في العالم بعد الثورة الروسية عام 1917، وانهيار الاقتصاد العالمي، وظهور الفاشية الأوروبية الرهيبة، وسيطرتها في إيطاليا وألمانيا ورومانيا والمجر، وفي ظل هذه المتغيّرات، عاشت أوروبا في تمزق سياسي واقتصادي أدّى بالضرورة إلى نشأة جو خانق للحرية في أكثر مناطقها.

التمرد الكتابي فعل إنساني يحدث نتيجة تراكم معرفي ثقافي فكري وفلسفي

اشتراكية وعنف

وبجانب ظهور الفاشية في أوروبا، برز الفكر الاشتراكي الذي أخذ يعلو، بعد نجاح الثورة الروسية ومقارعتها للنازية - فآمن به الملايين الذين وجدوا في «الفلسفة الماركسية» الخلاص الأخير للبشرية، إلا أنه في العهد «الستاليني» مرّت الثورة بأزمة نتيجةٍ لتطبيقها لهذه الفلسفة، فالبعض مال إلى اليسار متخذاً من العنف وسيلةٍ في مجابهة الرأسمالية والبعض مال إلى اليمين متخذاً منهج المهادنة مع إبراز مساوئ الرأسمالية، كاستعمارها للشعوب واستغلال الإنسان في مجتمعاتها، ولكن في العهد نفسه حدث كثير من الأخطاء اللاإنسانية المتناقضة مع الفكر الاشتراكي، الذي من المفروض أنه يعمل على رقي الإنسان وتعميق لمفاهيم الحرية والمساواة والإخاء[7] يقول محمد رشاد خميس في مقدّمته لترجمة مسرحية «سجناء الطونا».

ومن جانب آخر كان التطبيق الستاليني يتسم بالعنف وإهدار الحرية، صحيح أن هناك مبررات لها قيمتها، أهمها أن أول واجب على أية ثورة هو تأمينها، خصوصاً


ستانسلافسكي

حين تقف حكومات العالم ضدها - وفي ظلّ هذا التأمين قد تحدث بعض الأخطاء المعارضة التي يجب ألا يركّز المفكّرون عليها، ولكن لا يوجد أي مبرّر لأن تنزل إلى مستوى لا إنساني ولا حر، بينما هي قامت على أساس الاشتراكية، التي تعمل على إعلاء الإنسان وتعميق الحرية[8].

وجود وعبث

ومن هذه العوامل التي ذكرناها بدأ الشعور العميق بفردية الإنسان ووحدته وخيبة أمله في رقي الحضارة البشرية بعد تشككها في القيم المنطقية التي يؤمن بها الإنسان الأوروبي، فجاءت أغلب كتابات الإنسان الأوروبي حافلة بالرثاء المفعم، وحالات انعدام التوازن، وافتقار العالم إلى معنى حقيقي، مما أدّى بالإنسان إلى اليأس العميق، ومن خلال هذا اليأس خرج بعض الكتّاب الذين أطلق عليهم كتاب «العبث» أو كتاب «الطليعة» في فرنسا، ليوقفوا كل محاولة لمقارعة هذا العالم بالفكرة المنطقية، طالما أن العالم نفسه فقد كل مواصفات المنطق، فلم تعد اللغة قادرة على نقل أي معنى أو فكرة، ولذلك اختفت الشخصية المتكاملة في الأدب كما وصفها أرسطو - البطل الأرسطي - لانهيار كل المعاني التي تخلق هذه القيم.

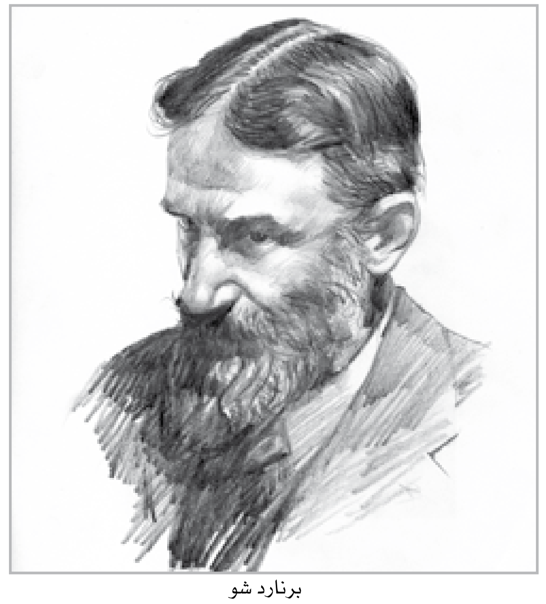
ومات النقد الذي لا يقوم إلا على تراث أدبي بالضرورة، فلم تعد هناك ضرورة لوجود، لأنه يحتاج إلى معان منطقية ينطلق منها[9] وجاءت مسرحية «في انتظار جودو» لبيكيت في يناير 1953 مبرزة ما وصلت إليه البشرية من خواء، وسأم، فالوجود أصبح ساكنا راكدا برغم صيرورته، وندرك هذا من خلال حوار «تلاديمير» بوزو «استراجون» إذ نعرف مدى الملل والخواء الذي يولده انتظار الإنسان للموت في هذه الحياة، رغم عمله وحركته الدائبة:

استراجون: أتظن أن...

فلاديمير: كلا لا أعني هذا، بل أعني أنني أؤكد أنني كنت أعاني من تعب عقلي عندما جئت إلى هذا العالم، ولكن ليست هذه المسألة.

بوزو: خمسة شلنات..


برخت


برنارد شو

فلاديمير: إننا في الانتظار، لقد استبد بنا الملل (يلوّح بيده) كلا، لا تعترض، إن الملل يكاد يقتلنا، وما من سبيل لإنكار ذلك، حسناً. ثم يتصادف أن نجد شيئًا يروح عن نفوسنا فماذا نفعل؟ نوع الفرصة تصنع هيا بنا نعمل (يتقدّم في اتجاه الكومة)، ويتوقف، بعد لحظة واحدة سيختفي كل شيء ونجد أنفسنا وحيدين مرة أخرى وسط الخواء[10].

بهذا الشعور اليائس الذي يعبّر عن موت معنى الأشياء، وافتقاد الدافع للعمل، يعرض بيكيت للناس حياتهم الواقعية، التي لا تقوم على منطق كما يراها، محاولاً أن يثور على واقعهم المرير، لتفسيره إلى الأفضل، كما يقول مارتن اسلين في مقدّمة «دراما اللامعقول»:

«أليس صحيحاً أيضاً أن هذه المسرحيات ليست سوى تعبير عن اليأس الكامل على الرغم من تشاؤمها العميق والصحيح أن دراما اللامعقول تهاجم في الأساس اليقينات المريبة في الصروح (الميتافيزيقية) وفي السياسة، فهي تهدف إلى إخراج جمهور من حالة الرضا عن النفس ليقف وجها لوجه أمام الحقائق القاسية الخاصة بالوضع الإنساني كما يراها هؤلاء الكتاب»[11].

ويتضح هذا في موقف البيركامو – ككاتب عبثي – الذي لم يتخذ موقفا سلبيا إبان الحرب العالمية الثانية، ولم يعتزل العالم بل نجد أن موقفه خلال تلك الفترة كان إيجابيا، فلم يدع العالم يقرّر مصيره وحده، بل انضم إلى صفوف المقاومة الفرنسية، ومن ثم إلى الحزب الشيوعي الفرنسي[12]، ولكنه فضّل الدفاع عن القوميين الجزائريين، يقول ألبير كامو مخاطبا صيحات اليأس التي تعمل على إضعاف النفوس أثناء الحرب العالمية الثانية:

«أول شيء يجب علينا عمله ألا نيأس، وألا نصغي كثيراً إلى أولئك الذين يصيحون معلنين أن نهاية العالم قد اقتربت[13] وقام ألبير كامو بتصوير نضاله المناهض للفاشية والدكتاتورية بجميع أشكالها في مسرحية كاليجولا، إذ يقول على لسان «كاليجولا» مبينا أن «الديكتاتور» لا يوجد أمامه شيء مستحيل، حتى لو كان في تحقيق هذا المستحيل وبال على البشرية:

كاليجولا: اسمع لي جيداً يا مغفل، إذا كان للخزانة أهمية، فالحياة الإنسانية إذن لا أهمية لها، هذا واضح.

كل الذين يفكّرون مثلك يجب أن يقبلوا هذا الاستدلال وأن يعتبروا حياتهم عديمة القيمة، فما داموا يعتبرون المال كل شيء، إضافة إلى ذلك أنا قرّرت أن أكون منطقياً، وما دمت أملك السلطة، فسترون ما سيكلفكم المنطق من ثمن، سأقضي على المعارضين وعلى المتناقضات.

وأخيراً توصلت لفهم فائدة السلطة، أنها تتيح للمستحيل فرصة، واليوم وفيما يأتي من الزمن لن تصبح لحريتي حدود»[14].

مثالية هيجل أنهت عهد الصروح الميتافيزيقية

شك في الأسس الكبرى

وقبل أن يبدأ «ألبير كامو» و«بيكيت» في نشر هذا الفكر اللامعقول، كان الصقلي «برانديللو» يلقي ظلالاً من الشك على الأسس الكبرى للثقافة والحضارة البرجوازيتين في أوروبا خلال الأربعينيات من خلال قصصه ومسرحياته، التي كانت تعبّر عن حال العصر، متأثرة بأغلب العوامل التي ذكرناها محاولاً إثبات فشل البرجوازية، التي تحاول إعطاء إنسان العصر الحديث المتناقض ذاتاً واحدة لتغطية خوائها وزيف الشعارات التي زرعتها في عقله، يقول برانديللو على لسان «هنري الرابع»، مهاجما البرجوازية التي تحاول أن تطبّع الناس على تفكيرها، وتستغلهم لخدمة أهدافها: أن هؤلاء الناس يطالبون بقية العالم دائماً بأن يتصرّفوا بالضبط كما يريدون، أن تُعاش كل لحظة من كل يوم كما يشاؤون.. ولكن بالطبع ليس هناك أي غرور في ذلك لها... لها... بالطبع... ليست سوى طريقتهم في التفكير.. طريقتهم في الرؤية... طريقتهم في الشعور... لكل طريقته في... وأنتم أيضاً لكم طريقتكم... أليس كذلك؟ بالطبع لديكم طريقتكم... ولكن أي طريقة تلك؟... إن طريقتكم هي طريقة القطيع العادي... ما أنتم إلا قطيع من الغنم... بؤساء... مزعزعون... ضعفاء... وهم يستغلون هذا... يخضعونكم لإرادتهم... يجعلونكم تقبلون طريقتهم في الحياة حتى تشعروا وتروا كما يشعرون وكما يرون، أو على الأقل هذا هو الوهم الذي يتمسّكون

به في سعادة.. فماذا، قبل كل شيء، أفلحوا في أن يؤثروا عليكم؟ كلمات.. كما يفهمها كل منا ثم يخرجها مرة أخرى بطريقته الخاصة وهكذا... هكذا يتكوّن ما يسمّونه الرأي العام[15].

ولقد كان من الطبيعي أن يحارب «برانديللو» ويتهم تارة بالغموض، وتارة أخرى بالسفسطة في بلاده، وفي أوروبا، لم يلق الترحيب إلا بعد فترة طويلة من تغربة لإيمانه بالفكر الذي التزم به في جميع أعماله، يقول عنه الناقد «ادريا نوتبلجر» في صحيفة «كونكورد»:

إنه فن كسل ومتعة، ليس له مضمون عميق، وليست له جدّية أخلاقية ولا اهتمامات حيّة بالروحانيات[16].

إن فن «برانديللو» بالضرورة لن يُفهم وتنتفي منه أصالته وعمقه عند طبقة يرتكز منطقها على فكرة أن العالم خلق من أجلها... لا بد أن يسخر ملايين الملايين من البشر لخدمة طبقة من الصفوة، يقول محمد إسماعيل محمد في مقدمة ترجمته لمسرحيات برانديللو:

«كان برانديللو يفهم الطبيعة البشرية حق الفهم، وكان يُدرك أن الناس في كثير من الأحوال -وخصوصا في المجتمعات التي تتحكم فيها النظم الأوتوقراطية والفاشية، مثل نظام الديكتاتور موسوليني الفاشي في إيطاليا- تميل إلى الترفيه والتسلية والفكاهة للترويح عن نفسها مما تعانيه من كبت، في حين تضيق بمن يدفعها إلى التفكير والتعميق، وبمن يجبرها على مشاهدة صورتها على حقيقتها بالمرآة وإدراكٍ مدى بؤسها وشقاء أحوالها، أما عن الاتهام الذي كثيراً ما وجّه إليه، وهو اتهامه بالهدم فقد كان يرفضه في إصرار وقوة، فكتب يقول «لم أحاول قط أن أهدم شيئاً غير الأوهام، وهل يعتبر هدماً أن يسعى الكاتب إلى فتح أعين البشر على الحقائق»[17]؟

ولقد كان القاسم المشترك الأكبر بين برانديللو وكتاب العبث، هو الكفر بالأسس الثقافية والسياسية للعالم البرجوازي، عالم الدمار والأكاذيب، وتسخير عقول الناس، وتجنيدهم للدفاع عن مكاسب ومؤسسات غير إنسانية تخدم مصالحهم. لذا نجد في أغلب أعماله الدرامية أنه يصوّر زيف هذه الطبقة ومساوئها ويدعو الناس إلى الثورة، ورفض كل قيمة يضعونها.

وهكذا نجده في مسرحية «هنري الرابع» يعرض للناس مشكلة مواجهتهم للديكتاتور الذي يزعزع كل أشكال القيم والتقاليد: ماذا يكون الأمر عندما تجدون أنفسكم وجهاً لوجه مع رجل مجنون؟ تجدون أنفسكم وجهاً لوجه مع شخص يزلزل أساس كل شيء أقمتموه داخل أنفسكم؟ كل شيء بنيتموه حولكم؟ شخص يتحدّى المنطق، منطق كل شيء شيّدتموه؟ أهم..؟ ماذا يستطيع الإنسان أن يفعل إزاء شيء كهذا؟[18].

الشعور العميق بفردية الإنسان وخيبة أمله في الحضارة البشرية والقيم المنطقية، قاد إلى العبث

ونجد تأثير نغمة هنري الرابع عند ألبير كامو واضحة في «كاليجولا»، فهذه المسرحية التي تعدّ من أروع أعمال ألبير كامو، ما هي إلا صورة لمسرحية «هنري الرابع»، وإن كانت تصوّر مضمون عبثية الوجود بصورة مباشرة أكثر من برانديللو، وفيها يطعن كامو مفهوم الحرية في شخصية كاليجولا، فالحرية عنده ما هي إلا الاعتداء على حرية الآخرين.

دم واغتراب

ولقد اكتشف الإنسان الأوروبي أن الحرب العالمية حوّلت أجمل مدن أوروبا وأروع مناطقها الريفية إلى ساحات دموية، وأصبح الإنسان - الذي كان منذ فترة لا يقيّم بثمن – لا قيمة له فهو يموت في كل لحظة كأتفه مخلوق على وجه الأرض، ولقد بدا للبعض أن شرور الحرب بمثابة خدمة للبشرية، فمن أجل السلام يجب أن يموت الملايين، لتعيش البقيّة في جو من العدالة والمساواة، وكتب «برانديللو» أعماله مبيناً من خلالها تصوّره الفكري للحقائق التي كان الإنسان الأوروبي قد هضمها وأخذ يناضل من أجلها لحماية مؤسسات طبقة البرجوازية التي ضيّعت كل القيم وكل المكاسب التي حققها الإنسان الأوروبي خلال نضاله المرير عبر القرون لتحقيق المساواة والعدالة لخدمة أهوائها اللاإنسانية.

برانديللو ينصح الناس في مسرحياته بأن يتأملوا في الوجود العقيم، الخالي من الحقائق الموضوعية، فالحقيقة الوحيدة هي الحقيقة الذاتية الصرفة، وما الحقائق التي يطلقها مثل زعيم فاشي إلا حقائق مزوّرة لا تقوم على منطق موضوعي.

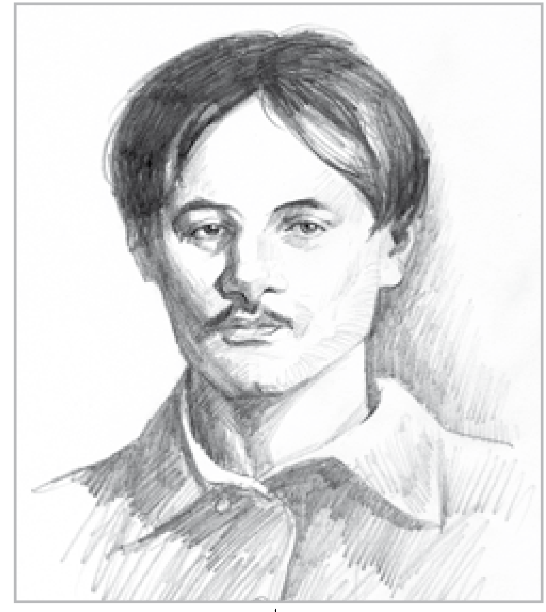
ويصوّر لنا برانديللو الإحساس بالعذاب والقلق والحيرة عند إنسان هذا العصر، والتشاؤم الذي كان أساس كتابات كتّاب العبث، يقول في مسرحيته «هنري الرابع»: فكّروا في إنسان القرن العشرين وهو يعذّب نفسه ويعيش في عذاب القلق حتى يعرف كيف تنتهي الأمور.

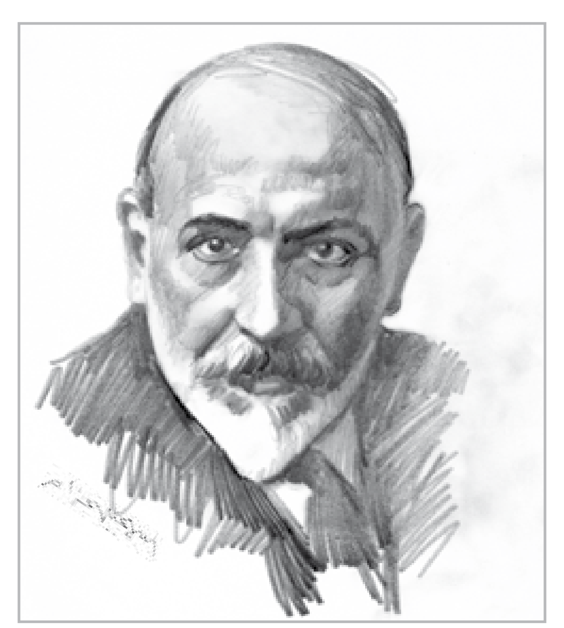
إن الناس لا يألون جهداً في الاندفاع هنا وهناك وقد أمضهم القلق على القدر والحظ، وعلى ما يظنون أن القدر يخبئه لهم[19].

وعلى الرغم من هذا القلق والتشاؤم الذي أدّى بكتّاب العبث إلى الإيمان بعبثية الوجود، ونبذ كل الحلول الاجتماعية للحياة، نجد أنهم يتمسّكون بالحياة، فكل كاتب منهم يتعلّل بأمل محدّد يكتب به حياته ورؤيته للوجود، فهذا مثلاً «بيرانجيه» بطل مسرحية الخرتيت ليونسكو، عندما أضحى الناس جميعاً من حوله خراتيت، لم يستسلم ولم يتحوّل مثلهم إلى خرتيت، بل ظلّ يدافع عن إنسانيته، يقول:

برانجيه: ما أقبح شكلي، الويل لمن أراد أن يحتفظ بتفرّده.. حيناً، ليكن ما يكون سأدافع عن نفسي ضد العالم أجمع.. غدّارتي، غدّارتي..

«يلتفت إلى جدار أقصى المسرح حيث رؤوس الخراتيت مثبّتة، صائحاً، ضد العالم أجمع، سأدافع عن نفسي، ضد العالم أجمع، سأدافع عن نفسي، أنا آخر إنسان، سأظل


جاري


برانديللو

كذلك حتى النهاية... لن أستسلم»[20].

ويقول الدكتور نبيل راغب مبيناً وظيفة كتّاب العبث، ومصوراً أهدافهم:

لقد جاءت مدرسة العبث في الأدب نتيجة لهذه المحنة التي يمر بها الإنسان المعاصر، وهي مدرسة أدبية ترى وظيفتها أن تحارب العبث الذي يجتاح حياة الإنسان عن طريق تجسيده في أعمال مسرحية وروائية وشعرية، فخير دواء لأمراض هذا العصر المعقد هو تشخيص الداء حتى يبحث الإنسان عن الطريق الخاص به للتخلّص منه[21].

ونحن نرى أن أغلب أعمال برانديللو ما هي إلا تعبير عن خيبة أملهٍ في الحلول الاجتماعية التي كان يؤمن بها، وخصوصاً بعد أن صدمته الطبقة البرجوازية الصغيرة المثقفة في إيطاليا، فبعد أن حققت هذه الطبقة مكاسبها على حساب الفقراء الذين بهروا في البداية بشعاراتها تنكرت لهم، يقول الأستاذ سعد أردش في مقدمته لمسرحية قواعد المبارزة: ونحن إذا قرأنا القصة الطويلة للكاتب «السنون والشباب» (1909)، وجدنا أنها تصوير لخيبة أمل تاريخية قومية: للحقيقة المفزعة القاتلة بعد الحركة التحريرية الكبرى سنة 1848، وبعد ملاحم «تحاربيا لدى» الكبرى سنة 1860[22] ومن كلمات شخصية واحدة في قصة السنون والشباب، نعرف مدى حزن «برانديللو» العميق لخيبةٍ أمله في القيم والأهداف التي كان في يوم من الأيام مؤمناً بها، وانكشاف عدم منطق وحقيقة السلوك التقليدي وازدواجيته لدى إنسان هذا العصر، يقول: إن شيئاً واحداً يصيبنا بالحزن يا أصدقائي الأعزاء:

انكشاف اللعبة... أقصد لعبة ذلك الشيطان القذر الساخر الذي يعيش في داخل كل منا، ويستمتع بأن يعرض علينا من الخارج كحقيقة ما يصفه هو نفسه لنا فيما بعد بأنه خيال...، وإذا كان كل بلا نهايات ولا أهداف فإن هذا البرهان على أنه لا يمكن أن تكون له نهايات أو أهداف، وأنه من العبث أن نبحث له عن نهايات أو أهداف[23].

ومن هذا نرى مدى تطابق فكر برانديللو التشاؤمي مع أفكار كتّاب مسرح العبث الذي يؤمن بالنظرة نفسها التشاؤمية للوجود الإنساني والمادي.

روافد فلسفية

إن العلم والأدب والفلسفة والاقتصاد والسياسة روافد تصبّ في مجرى واحد وهو حياة الإنسان، ومن هذا المنطلق سنقيّم برانديللو في ضوء موقفه تجاه حياة الإنسان، يقول هذا الكاتب الفذ «ثمّة كتاب معنيون يغلب عليهم طابع التقرير الوصفي، وثمة آخرون يشعرون إلى جانب هذا الطابع التقريري، بضرورة وجود أعماق روحية، فلا يتقبّلون من الصور والأحداث والمشاهد منها متشابهاً – إن صح هذا التعبير – بدرجة معيّنة من الحياة، وكان مكتسباً لإحدى القيم الكلية، وهؤلاء كتّاب يغلب عليهم الطابع الفلسفي – وقد كان من سوء طالعي أن أنتمي لهؤلاء الآخرين[24].

من نظرة «برانديللو» الوجودية للحياة، وهذه النظرة المستمدّة من الفلسفة المثالية، سنتولّى هذا التقييم بالبحث عن الجذور الفلسفية للفكر الوجودي.

إن الفلسفة بصورة عامة تقوم على مذهبين أساسيين، هما المذهب المثالي والمذهب المادي، وهناك بالطبع بين هاتين النظرتين للحياة اختلاف كبير، فالفلسفة المثالية تقوم على تمجيد الذات الفردية، أما الفلسفة المادية فتقوم على تمجيد الذات الجماعية، والفلسفة الوجودية تخالف الفلسفة المثالية في بعض الأفكار، وتتفق مع الفلسفة الماركسية ذات النظرة المادية في كثير من القضايا، وأهمها قضية الفلسفة الأولى، وهي أسبقية المادة أو الفكرة للوجود، فسارتر يؤمن بأن المادة سابقة على الفكرة، يقول الدكتور أمين العيوطي: يرى سارتر أن المادية الجدلية هي التفسير الوحيد الصائب للتاريخ، ولكن الوجودية هي المنهج الواقعي للحقيقة، أي أنه يرى أن الوجودية على صواب في تفسيرها لموقف الإنسان، وأن الماركسية صائبة في تحليلها للتاريخ، وهو يؤمن بأنها تملك مفاتيح الأدوات الفعّالة للسيطرة على التاريخ، أي أنها من الناحية العملية لا يمكن أن تخطئ، ولكنه مع ذلك لا يملك إلا أن يقول إن أقوال ماركس، وانجلز- «إنما تهدي إلى العمل ولكنها

برانديللو ألقى ظلالاً من الشك على الأسس الكبرى للثقافة والحضارة

حقائق ثابتة، ومعنى هذا باختصار أن سارتر يلغي عنصر العمل الجماعي ليحلّ محله عنصر العمل الفردي»[25].

إلا أنها تعارض الماركسية في النظرة الفردية للتجربة الإنسانية، فالماركسية تنظر إلى التجربة الذاتية للفرد على أنها ردّ فعل للظواهر الاجتماعية، بينما تنظر الوجودية إلى تجربة الفرد على أنها هي الوجه الحقيقي للحقيقة الاجتماعية[26]. والوجوديون بنظرتهم الذاتية، أهم ما يثيرهم في الحياة، مكان الإنسان فيها، والطريق الذي يختاره الإنسان في الحياة، مسألة الحرية، الموت، الزمن الوجودي، والقلق الإنساني، عبثية الإرادة الإنسانية، عبث الوجود.

ومن هنا نرى أن الفلسفة الوجودية لا تهتمّ بالمشكلات الاجتماعية الواقعية في الحياة بل تهتمّ بالإحساس بالحياة وغموضها، وقد عبّر كتّاب مسرح العبث عن هذا الإحساس الوجودي في أغلب كتاباتهم، يقول الدكتور زكريا إبراهيم على لسان خصوم الوجودية اللاذع للفلاسفة الوجوديين: ويستطرد خصوم الفلسفة (ويقصد الفلسفة الوجودية) فيقولون إن كل محاولات بائسة يبذلها قوم فقدوا كل صلة بالواقع وليس أدلّ على ذلك فيما يزعم هؤلاء – من أن الوجوديين (الوجوديون هم من بين الفلاسفة المعاصرين أكثرهم اهتماماً بمشكلة الإنسان) قد انصرفوا عن دراسة الكون، وتنكّروا لكل قانون علمي، مكتفين بدراسة الإنسان ووصف حريته والتحسّر على مصيره ويمضي أحد النقاد إلى حدّ أبعد من ذلك في نقد الوجوديين فيقول «إنهم يذكرون المرء بتلك الكلاب الحالمة التي تقوم فيها فجأة بينما هي في حالة عدو وقفز فردي – رغبة عارمة في أن تجري وراء طرف ذنبها»[27].

ولقد صوّر أغلب كتّاب العبث اليأس، وخواء الكون وانعدام المعنى، والجمود الإنساني الذي يدفع الإنسان إلى التكور داخل ذاته الفردية، فهم لا يأبهون للمشكلات الاجتماعية الواقعية في الحياة، بل تشغلهم معرفة تفسير سرّ الإحساس الغامض للحياة، يقول الدكتور أمين العيوطي عن مسرح العبث:«جاء مسرحا يهتمّ بعرض موقف في حياة فرد، موقف جامد لا يتطوّر بحيث يمكن أن يبلور فكرة فلسفة محدّدة، أنه بالنبض المبهم الغامض الذي يحسّه شخص مثل «ستراجون» أو «فلاديمير» في الانتظار، أو باحتجاج مبهم غامض ضد شكل الحياة في المجتمع الرأسمالي كما في «الرقابة القصوى» أو «الخادمتان» لجان جينيه، فهو مسرح يهتمّ بالإحساس بالحياة، لا بمشكلات السلوك والخلقيات كما في المسرح الواقعي»[28]، ومن هنا نرى أن مسرح العبث يمثل النظرة المثالية للحياة، وأن رفض كتّاب مسرح العبث فكرة الأيديولوجيات والمسرح الواقعي يمثل

برانديللو: افعل ما تمليه عليك ذاتك ولا تهتم بالآخرين!

النظرة المادية للحياة، يقول جورج لوكاتش في كتابه معنى الواقعية:

«إنه إذا كانت المسرحية العبثية تعطي في النهاية شكلاً جامداً نتيجة لانعدام الحبكة وجمود الموقف، فإن هذا إنما يعكس اعتقاد كتّاب العبث في طبيعة جامدة للأحداث، وهذا يوضح أن الأسلوب الواقعي والأسلوب غير الواقعي إنما يعكسان في النهاية نظرتين متعارضتين إلى الحياة، نظرة ديناميكية متطوّرة، ونظرة جامدة ثابتة»[29]. يعلّق د. أمين العيوطي على هاتين النظرتين، النظرة الديناميكية والنظرة الجامدة الثابتة بقوله:

«إننا هنا أمام تيارين من الفكر في النقد يعادلان الاتجاه السريالي الغامض والاتجاه الواقعي في المسرح، كما يعادلان الاتجاهين السياسيين، الغربي والشرقي السائدين في المجتمعات الحديثة»[30].

ونرى أن الصيحة الأخلاقية (الفردية) التي يطلقها برانديللو في أغلب مسرحياته، «افعل ما تمليه عليك ذاتك، ولا تهتمّ بالآخرين (كما قال سارتر «الآخرون هم الجحيم») لا يمكن فصلها عن النظرة الاقتصادية الرأسمالية التي تدفع تشجيع الفرد إلى الربح السريع إلى أعلى مدى ممكن.

وهذه الدعوة إلى الربح السريع، إذا انطلق الإنسان منها فلا بدّ أن تؤدّي به إلى تغليب روح الإنسانية بالضرورة، ولكن هناك من يؤيّد هذا المذهب الداعي إلى الجماعية، الذي يتحوّل فيه الإنسان إلى مجرد آلة إنتاجية، يقول الدكتور فؤاد زكريا: وإنما الذي يعنينا من هذا هو التناقض الصارخ الذي تكشف عنه هذه النظرة بين الأساس الاقتصادي والبناء المعنوي أو الأخلاقي للحضارة الرأسمالية التي تسود فيها، ذلك لأن محور الدعوة الأخلاقية في المجتمع الرأسمالي هو تأكيد كرامة الفرد، وفلسفة هذا المجتمع ودعاياته تنصبّ على تأكيد أن الحضارة الأخرى، أعني الحضارة الاشتراكية في شتى مظاهرها، تقضي على الكرامة الفردية وتجعل من الأفراد «أرقاماً» في مجتمع من النمل والنحل.

والأهم من ذلك أن المجتمع الرأسمالي نفسه هو الذي يطالب لنفسه بحق الدفاع عن القيم الروحية ويتّهم المجتمع المقابل له بتأكيد المادية واتخاذها محوراً لنشاط الإنسان في كل الميادين، وهنا يظهر لأعيننا بكل وضوح مدى التناقض في بناء عالم القيم في المجتمع الرأسمالي: «ذلك لأن هذا البناء يرتكز على مبدأ اقتصادي يفترض ضمناً أن غاية الإنسان الكبرى هي تحقيق الربح والمصلحة الذاتية، وهي غاية مادية صرفة، ولكن واجهة البناء تتخذ شكلاً روحياً رفيعاً ينصّب فيه المفكّرون أنفسهم مدافعين عن كرامة الإنسان وجدارته»[31].

الفرد والنظام

ومن هنا نرى أن الروح الفردية في الدولة الرأسمالية تصبح نظرة الدولة إلى الحياة كذلك، ومن ثم فالدولة ستطمع في الربح السريع على حساب الدولة الفقيرة الأخرى، ومن هنا يأتي الاستغلال والاستعمار والفوضى التي تؤدّي إلى دمار المجتمعات والحروب.

ومع أن بعض زعماء المذاهب الفلسفية الفردية كان لهم موقف إيجابي من قضايا الصراع الإنساني من أجل الحرية والاستقلال، أمثال سارتر الذي دافع عن القضية الجزائرية، والقضية الفيتنامية التي كانت له فيها اليد الطولى في إثارة الرأي العالمي ضد النظامين الأميركي والفرنسي، من خلال آرائه المناهضة للاستعمار والبرجوازية العالمية، والتي تنادي بأحقية الشعوب في تقرير مصيرها، إلا أن موقفه من القضية الفلسطينية كان سلبيا فقد كتب مقالا في عام 1948 ينتقد فيه سياسة الانسحاب البريطاني من فلسطين، وذلك خوفا على الإسرائيليين من العرب، ويطالب فيه الحكومة البريطانية بالسماح لليهود بحمل السلاح ضد العرب، في حين يلتزم الصمت في الوقت الذي كانت ترتكب فيه إسرائيل أبشع المجازر ضد الشعب العربي الفلسطيني. يقول الدكتور فؤاد زكريا: «في كل هذه الحالات ينتهي الأمر بالفيلسوف الداعي إلى الفردية إلى تأكيد قيمة الأنانية في صورة من صورها، على الرغم من أن نواياه قد تكون حسنة، ورغبته قد تكون حقيقية في اتخاذ دعوته هذه وسيلة لتأكيد كرامة الإنسان، ومن هنا كان عليه أن يراجع موقفه المعنوي بأسره، إذا شاء ألا يكون وسيلة لخدمة قيم التخلّف، وإذا أراد أن يكون تفكيره عاملا على إعلاء مكانة الإنسان بحق».

ونحن لا نرى في موقف برانديللو نفس موقف سارتر: فبرانديللو على الرغم من مناهضته المباشرة للأفكار والصيغ البرجوازية والفاشية، إلا أننا لا نجد مبررا لتبرّعه بجائزة نوبل التي حصل عليها لحملة موسوليني على الحبشة، يقول روبرت برستاين: «لعل رغبة برانديللو المذعورة في القالب تنشر انجذابه إلى الفاشية (فقد تبرّع بجائزة نوبل لحملة موسوليني على الحبشة)، ذلك أن الفاشية – على غرار جميع الأيديولوجيات التسلّطية – نظام صارم يتوافر فيه اليقين والتحديد، ومع هذا بالنظر إلى ما كان يصاحب ذلك من رغبة برانديللو في الانطلاق ومقته للفن الدعائي».

وأختم هذا بقول د. مومجان إن المفهوم التشاؤمي للتاريخ ينبثق من التنكر للتقدّم الاجتماعي فاتخاذ وجهة نظر تشاؤمية بصدد حاضر الإنسانية ومستقبلها، لا يعني غير عدم الاعتراف بانتقال المجتمع من مرحلة واطئة حضاريا إلى مرحلة أعلى من سابقتها، وهذا يعني إما توقف الزمن بالقياس إلى المجتمع وإما انحدار المجتمع ذاته إلى هاوية الانقراض.

تبرع برانديللو بجائزة نوبل التي حصل عليها إلى حملة موسوليني على الحبشة!

ومن خلال هذا التحليل الموجز للظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والفلسفية التي عملت على هدم الصروح التقليدية للمجتمع الأوروبي، مما أدّى بالضرورة إلى بروز تمرّد ثوري للكتابة المسرحية التي كانت الإبسينية تمثل نموذجها التقليدي في هذه الفترة التاريخية من عمر المسرح الأوروبي، برز برانديللو وكتاب مسرح العبث بعد رؤيتهم وإحساسهم بخيبة الأمل في الحياة وفي الحلول الاجتماعية التي كانت الإبسينية مثلها الأعلى، ولهذا كان تمردّهم نتيجة حتمية لافتقار العالم الإنساني إلى معنى حقيقي للحياة بعد الدمار والموت العبثي الذي صبغ الكون بالرثاء المفعم باليأس والتشاؤم والحيرة والقلق في مصير البشرية، وأختتم هذه المقالة بقول برانديللو في مسرحيته (هنري الرابع): فكّروا في إنسان القرن العشرين وهو يعذب نفسه ويعيش في عذاب القلق حتى يعرف كيف تنتهي الأمور.

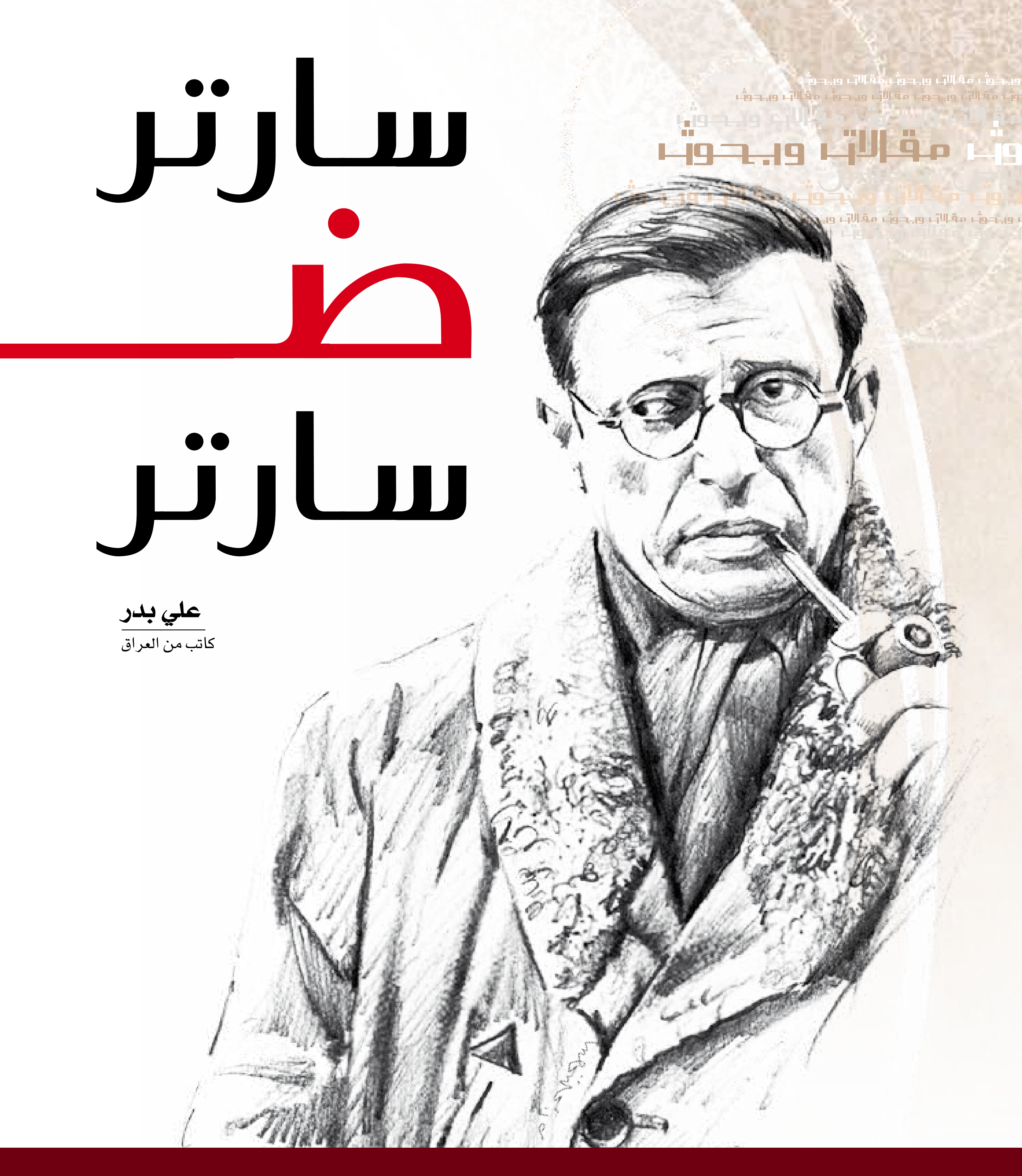
العمل الفني : احمد البحراني- العراق

هوامش:

(1) د. محمد زكي العشماوي، الأدب وقيم الحياة المعاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتّاب، الإسكندرية، 1974م ص18، 19، 20.
(2) الموسوعة الاشتراكية، دار الهلال، 1970، ص 468.
(3) مارتن اسلين، دراما اللامعقول، وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت 1970 ص 13.
(4) ريجيس جوليفييه، المذاهب الوجودية، ترجمة فؤاد كامل، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة، 1966، ص 55، 65.
(5) محمد إسماعيل محمد، مقدّمة، ترجمة لمسرحية ديانا والمثال والحياة عطاء، لذة الأمانة، لويجي بيرانديللو، وزارة الإعلام، الكويت، 1973، ص 26.
(6) سامي خشبة، قضايا المسرح المعاصر، منشورات وزارة الإعلام، العراق، 1977 ص 14، 15.
(7) محمد رشاد خميس، مقدمة ترجمة مسرحية سجناء الطونا لسارتر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ص 7، 8.
(8) المرجع السابق، ص 8.
(9) مارتن اسلين، دراما اللامعقول، وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت، 1970، ص 12؛ 14.
(10) صمويل بيكيت، في مسرح العبث «انتظار جودو»، ترجمة دكتور فايز اسكندر، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970.
(11) مارتن اسلين، دراما اللامعقول، وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت، 1970، ص 24.
(12) عبد المنعم الحفني، ألبير كامو حياته، أدبه، مسرحياته، فلسفته، فنّه، دار المفكّر، القاهرة، 1963، ص 43.
(13) ألبير كامو، كاليجولا، ترجمة علي عطية رزق، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة.
(14) المرجع السابق، ص 54، 55.
(15) لويجي برانديللو، مسرحية هنري الرابع، ترجمة فاروق عبد الوهاب، مجلة المسرح، مسرح الحكيم، القاهرة، 1965، ص 117.
(16) لويجي برانديللو، مقدمة نص مسرحية قواعد المبارزة، ترجمة أحمد سعد الدين، تقديم سعد أردش، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، سبتمبر 1965، ص 16.
(17) لويجي برانديللو: 1 – ديانا والمثال 2 – الحياة عطاء 3 – لذة الأمانة، ترجمة وتقديم محمد إسماعيل محمد، وزارة الإعلام، الكويت، عدد 1/42 أول مارس 1973، ص 6.
(18) لويجي برانديللو، مسرحية هنري الرابع، ترجمة فاروق عبد الوهاب، مجلة المسرح، مسرح الحكيم، القاهرة، 1965، ص 118، 119.
(19) المرجع السابق، ص 120.
(20) يوجين يونسكو، المستأجر الجديد، اللوحة، الخرتيت، ترجمة حمادة إبراهيم، وزارة الإعلام، الكويت، 1975، ص 316.
(21) د. نبيل راغب، المذاهب الأدبية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1977، ص 342.
(22) سعد أردش، مقدمة ترجمة مسرحية قواعد المبارزة للويجي برانديللو، ترجمة أحمد سعد الدين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1965، ص 8.
(23) المرجع السابق، ص 9.
(24) لويجي برانديللو، ثلاثية المسرح داخل مسرح، ترجمة محمد إسماعيل محمد، وزارة الإعلام، الكويت، 1977، ص 19.
(25) الدكتور أمين العيوطي، سارتر الرؤية الوجودية، مجلة الفكر المعاصر، العدد 25، مارس 1976، ص 135.
(26) المرجع السابق ص 135.
(27) الدكتور زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، دار مصر للطباعة، القاهرة، ص10.
(28) د. أمين العيوطي، حركة العبث، عبث الذات أم عبث الواقع، مجلة الفكر المعاصر، العدد 37، القاهرة، 1968، ص 98.
(29) المرجع السابق، 98.
(30) المرجع السابق، 98.
(31) فؤاد زكريا، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975، ص 98.

سارتر ضد سارتر

علي بدر
كاتب من العراق



عالم المثقفين الصغير



حـين نـقـول سـارتـر، نـعـنـي الـثـقـافـة الحسّـية والـشـعـبـيـة الـتـي امـتـدت من نهاية الحرب العالمية الثانية وحتى ثورة الستينيات. نعني نمط وأسلوب الحياة الجـديـدة الـذي صـدره الـحـيّ اللاتيني والـسـان جـرمـان دوبـريـه. نعني تقليد المقاهي والملاهي ودور النشر والمكتبات على إيقاع موسيقى الجاز والشانسون الـفـرنـسـي الـذي بـلـغ ذروة تجليه مع الصوت الساحر لإديث بياف، ولشارلز آزنافور الـذي غنى أغنية La Bohème نشيد الفنانين والشعراء في المونمارتر.

حين نقول سارتر نعني البوهيمية الـروائـيـة بـعـد أن أطـلـق الـكـتّـاب مـشـاعـرهـم وغـرائـزهـم، غـارقـين في الملذات والأحاسيس والمتع بنهم كبير. نعني الفلسفة التي هبطت إلى الشارع، إلى الحياة، إلى المنزل، إلى المقهى كي تعتق الفرد من العوائق الاجتماعية والجنسية والسياسية وتعيش معه متبطلة في المقاهي والشوارع والملاهي.

نخـــــــــاخب وأوهـام الـوجـوديـة الـعـربـيـة

كذلك نعني علاقة الحب المدوية – دون زواج – بين دو بوفوار وسارتر والتي أغرت مئات الآلاف من الشباب بتقليدها.

حين نقول سارتر نعني صورة نجم الثقافة الذي يحيط به مريدوه الأطلنطيون من المولعين بالفكر والإبداع والالتزام والحرية. نعني الإمبراطور الثقافي الذي جلس على عرش السان جرمان دوبريه، محاطاً بجوقة من المعجبين والمعجبات من ممثلين وممثلات ومطربات وعارضات أزياء وكاتبات مبتدئات وطالبات. نعني سارتر الساحر بمفاهيمه الشاملة، وحركاته الإغوائية على الرغم من دمامته. سارتر الامتثالي على الرغم من مبادراته السياسية، وتعليقاته الملغمة، ونشاطاته الثقافية الكثيرة. سارتر الفنان الساحر على الرغم من العدمية المتشائمة والسوداوية التي طبعت كتاباته. سارتر المرح والساخر على الرغم من كفاحه السياسي الجاد. نعني سارتر الثري الذي يربح الكثير من كتبه، سارتر ساحر الجميلات، زير النساء الذي يغوي الفاتنات بفضل جاذبيته الفكرية.

امتثالي رغم مبادراته السياسية وساحر رغم عدميته

أما السؤال المهم في هذه المقدّمة فهو من أين كان للثقافة العربية أن تدخل عالم سارتر؟ من الالتزام الشرس، من الحرية المطلقة، من رجل الغليون... من الفيلسوف الذي يمشي على الأرض، يدخّن ويكتب الأغاني ويزعج الكثيرين بشهرته وصداقاته مع النساء؟

من البوهيمي الذي يشكل خطراً على القيم الأخلاقية، من المناضل السياسي المؤمن بالاشتراكية، والمتعاطف مع الشيوعيين، أم من معادي الستالينية وقاهر الشيوعيين؟ من سارتر المفكر الأوروبي الصاخب، أم سارتر العالمثالثي في مقدّمة «معذبو الأرض» لفرانز فانون؟ من سارتر الدوغمائي في نقاشه مع عبد الكبير الخطيبي حول المسألة اليهودية، أم من سارتر المتمرّد في تطبيع أفكار ألبير ميمي عن تحوّل الثقافات واكتساب الشفرات؟ من سارتر المتشائم في نقاشه مع المسيو نافيل عن الوجودية، أم من سارتر المتعدّد والمتغيّر في أفكاره وحياته؟ من سارتر النص الحرّ غير الخاضع إلى قيود أم من سارتر الملتزم؟ من سارتر المقيد بالنص أم من قديس النظرة الليبرالية الذي رأى في وجود الفرد غايةٍ بذاتها. والذي جعل من حدّ الحرية المطلقة شرطاً للالتزام؟ من الطفل البرجوازي الذي عاش لحظة اللافعل بشكل أبدي أم من سارتر الأزمنة الحديثة. المختبر الفكري والأدبي في الخمسينيات، من سارتر المدافع عن الجزائر مع كاتب ياسين ومحمد ديب. المناضل في دعم جبهة التحرير الوطني الجزائرية واستعداده لإيواء المناضلين الجزائريين الذين تطاردهم الشرطة الفرنسية. أم من سارتر المنخرط المحموم مع الصهيونية؟ من سارتر المنظر السياسي في عمله النظري الضخم «نقد العقل الجدلي» أم من سارتر المتضامن البسيط والشعبي مع فيتنام في الحرب الأميركية؟ من سارتر الرافض لجائزة نوبل، أم من سارتر المطبّع للوجودية كتيار متقدّم في الحياة الثقافية؟ من سارتر الغثيان الذي فضح الحياة البرجوازية الزائفة والمصطنعة أم من سارتر الباحث عن الجمال وهو ينزع عن الجسد قدسيته؟

رأسمال رمزي

من هذا المفتتح كان يمكننا أن نتعرّف على سارتر المعادي لسارتر في الثقافة العربية.

أو بالأحرى في جزء من الثقافة، وهي ثقافة استلابية عبّرت طوال الخمسينيات والستينيات عن عجز ونكوص كاملين في فهم سارتر أو تقديمه. كان علينا البحث عن سارتر المضاد لسارتر في جزء من الثقافة المعاصرة التي تخلت عن شفرتها مع أول إطلالة لهذه الشخصية الساحرة دون تمييز شديد بين الفكرة وبين إمكانيات تحققها، أو على الأقل بين الفكرة وبين ظلالها، ولدى مثقفين مهمّين لا يتعلق الأمر لديهم بمهزلة عالمثالثية، أو بخداع ماكر، إنما بمواقف وقناعات وصراعات فكرية وسياسية واجتماعية.

إن سارتر في نسخته العربية لم يكن في حقيقته نهاية لعرض خطير من الأفكار المشوّهة، والمواقف المختلقة، والقناعات دون تمثيل حقيقي أو استيعاب صريح فقط، إنما كان نوعاً من عدم الكفاءة الأخلاقية والاجتماعية والفكرية لدى بعض المثقفين، حيث دخل سارتر إلى الثقافة العربية بقدر كبير من الاختلاق، والكذب والتزييف... والأمر لم يكن عرضاً على الإطلاق، فهناك صراع رمزي على سارتر ذاته وعلى أفكاره بين أعتى تيارين ثقافيين في الخمسينيات والستينيات بين جماعة الآداب وجماعة شعر.

فجماعة الآداب المثلة بسهيل إدريس وعبد الله عبد الدايم وإميل شويري وغيرهم كانت تعبّر عن ربط عضوي بين القومية والوجودية كشرط لازم للالتزام السياسي الأخلاقي والاجتماعي في الممارسة الأدبية، وعلى الرغم من أن هذا الربط كان ربطاً اعتباطياً بطبيعة الأمر، إلا أن جماعة الآداب خاضت صراعاً ضارياً مع جماعة شعر الممثلة بيوسف الخال وأدونيس وأنسي الحاج والذين وجدوا في المفهوم الوجودي للحرية الفردية، وتحرّر الكائن من الغائية، الشرط اللازم للممارسة الأدبية، وهكذا أنتجت الوجودية تيارين متناقضين ومتصارعين، وأصبح سارتر هو الرأسمال الرمزي الذي تتدافع القوى الثقافية والسياسية لتملكه والاحتياز عليه، فما هو الالتزام السارتري نسبة للقوميين؟ وما هي الحرية الأدبية

والثقافية والفكرية نسبة لليبراليين؟
كان مفهوم الالتزام السارتري أكثر تعقيداً مما طرحته الآداب، مثلما كانت الحرية السارترية أكثر تعقيداً مما طرحته مجلة شعر:
ينطلق مفهوم الحرية عند سارتر من بنية فلسفية متكاملة حتمها الشعور الجامح بعدم الرضا والإحباط والتقزز الفظيع الذي ساد أوروبا بعد الحربين العالميتين، وصورة التناقض بين الأشياء الموضوعية والوعي الذاتي الذي طرحته الفينمونولوجيا، فالوعي عند سارتر ليس شيئاً، وإن الحقيقة يمكن أن تتضح بالوقوف بعيداً عن الأشياء الموضوعية واتخاذ موقف منها. وبما أن الوعي ليس «شيئاً»، فإنه لا يتورّط دائماً في الأشياء، كما تتورّط هي وتتداخل فيما بينها. وهذا يعني أن الوعي، وبالتالي البشر أنفسهم هم أساساً أحرار، وأن أية محاولة من أي كائن أو أية نظرية فلسفية لتصويرهم على غير هذا النحو لا تعدو كونها تصوراً شخصياً أو «إيماناً زائفاً».
وقد بيّن سارتر أن حرية الوعي البشري هي «عبء» عليه، فهو «محكوم condamné» عليه بهذه الحرية ومحكوم عليه أن يكون حراً، وهكذا تغدو «المشاريع projet» الإنسانية بمواجهة مستمرّة مع استحالتها، ذلك لأن عليها أن تكون واعية، وعليها أن تكون حرّة أيضاً. وحيث إن استحالة خلق «أشياء واعية بذاتها en soi»، فإنها لا تمنع البشر من الخضوع لإغرائها، ومحاولة تحقيق تلك المشاريع. وفي اعتقاد سارتر أن على الإنسان أن يكون هو نفسه حراً، وأن يحدّد لنفسه هدفاً ويسعى إلى تحقيقه، إذ لا أهداف ماورائية لوجوده، بل ما يحدّده هو لنفسه.

الشيوعيون والأيدي القذرة

«... كنا نضع في أعماق قلوبهم الرغبة في (أوربة) بلادهم، ثم نرسلهم إلى بلادهم، وأي بلاد كانت أبوابها مغلقة دائماً في وجوهنا ولم نكن نجد منفذاً إليها، كنا بالنسبة إليها رجساً ونجساً، كنا أعداء يخافون منا، وكأنهم همج لم يعرفوا بشراً، لكن منذ أن أرسلنا المفكرين الذين صنعناهم لبلادهم، كنا نصيح من أمستردام أو برلين أو باريس، الإخاء الإخاء البشري فيرتد رجع صوتنا من أقاصي إفريقيا أو الشرق الأوسط أو الأدنى أو الأقصى أو شمال إفريقيا، كنا نقول ليحلّ المذهب الإنساني أو دين الإنسانية محلّ الأديان المختلفة وكانوا يردّدون أصواتنا هذه من أفواههم وحينما نصمت كانوا يصمتون» – سارتر.
لقد كان الالتزام الذي طرحته مجلة الآداب هو التزام سارتري مباشر وصريح، هذا يعني أنه مختلف كلياً عن الالتزام الجداني في الماركسي، وكان عليها أن تنتزع مفهوم الحرية أيضاً والذي آمنت به من مجلة شعر (روّجت لهذا المفهوم عبر افتتاحيات المجلة التي كتبها يوسف الخال والمقابلات التي أجريت في ذلك الوقت مع أدونيس)، وكان عليها أن توفق بين الالتزام القومي في لحظة صعود عبد الناصر مع فكرة سارتر عن الفرد، والذي رأى في وجوده ماهيته، وأنه غاية بذاتها، ولا أهداف سياسية أو ميتافيزيقية لوجوده، بل هو الذي يحدّد أهدافه بنفسه، وهكذا بدأ الصراع الخفي، سياسياً واجتماعياً وثقافياً بتحوير مقولات الوجودية لخدمة أفكار كل طرف وتوظيفها في الصراع، وعلى الرغم من أن الصراع كان يدور بشكل أساسي بين القوميين الذين تجمّعوا حول سهيل إدريس ومجلة الآداب وكان الالتزام شعارهم، والليبراليين الذين تجمّعوا حول يوسف الخال ومجلة شعر، وكانت فكرة الحرية والشرط الوجودي شعارهم، إلا أن هذا لم يمنع طرفاً ثالثاً من البروز آنذاك، فقد أغرى سارتر طرفاً من الكتاب الشيوعيين بماركسيته، بل بما طرحه سارتر عن أن الوجودية تعيش على هامش الماركسية وتذوب فيها، وكان كتاب «أحمق العائلة»، الذي تناول فيه سارتر سيرة حياة الأديب الفرنسي غوستاف فلوبير، هو عرض إغرائي للتحليل الأدبي، وفقاً للمنهج الماركسي، «ولا أظن أن أحداً من الكتاب العرب قد قرأ هذا الكتاب في ذلك الوقت»، ولكن كانت كتابات سارتر الصحفية وإعلاناته، المتأثرة بماركس، ومحاولته خلق نوع من الفردية «الاجتماعية» التي لا تذوب في المجتمع ولا تسعى للانفصال عنه، هي التي بلبلت الشيوعيين المتأثرين بالوجودية وخلخلت مواقفهم، وما زاد في هذا القلق والاضطراب هو مسرحية «الأيدي القذرة» والتي عدّها الشيوعيون موجّهة بشكل مباشر ضدّهم.
لقد أشعل عرض مسرحية الأيدي القذرة في «تياتر أنطوان» في باريس نقاشاً طويلاً وجدلاً واسعاً كما أنها جرّت عداء الحزب الشيوعي الفرنسي لها، ومن بعده الأحزاب الشيوعية العربية الرسمية، ونفى سارتر أن يكون القصد من المسرحية نقد الحزب الشيوعي، ورفض منذ سنة 1952 السماح بعرضها في الغرب بحجّة أن ذلك يؤدّي إلى زيادة حدّة الحرب الباردة...
وإن نظرنا لبعض الدوريات والصحف العربية في السبعينيات يبرز شكل هذا الصراع وإن كان متأخراً قليلاً.
وهكذا تحوّلت الوجودية إلى نوع من الصراع الرمزي بين المثقفين والتيارات الثقافية والفكرية والسياسية وتحوّلت إلى سلوك اجتماعي وثقافي وحضري أكثر من كونها أفكاراً قابلة للتطوير والتحوير.

الالتزام الناقص

كتب جورج طرابيشي عن الالتزام في الثقافة العربية ما يلي:
«من مفارقات الثقافة العربية المعاصرة، الخاضعة بقوة لقانون التثاقف أنها تستورد أحياناً المفاهيم، وحتى الشعارات، قبل أن تكون المكتبة العربية قد استوعبت – عن طريق الترجمة – الكتب الأمهات التي صيغت فيها تلك المفاهيم.
وهذا ما حدث لفكرة الالتزام التي استطاعت أن تفرض نفسها بمنتهى القوة في الساحة الثقافية العربية ابتداء من أواسط الخمسينيات، بفضل مجلة

قديس الليبرالية الذي رأى في وجود الفرد غاية بذاتها

«الآداب» البيروتية لها، قبل أن يكون المنبع الرئيسي لهذه الفكرة، وهو كتاب سارتر «ما الأدب؟» قد أخذ طريقه إلى النشر بالعربية».

لقد حلّ جدل الحرية والالتزام محلّ جدل الزنديق والمؤمن في التراث الإسلامي، وجدل الرجعي والتقدّمي في السجال الحضاري والاجتماعي، وجدل القومي والماركسي في المجال السياسي، وشهدت الخمسينيات والستينيات احتفاء خاصاً بهذا المفهوم وجدلاً واسعاً دون العودة إلى منابعه الأصلية، أو أصوله الفلسفية والثقافية العميقة، وكانت الآداب تفهمه كنظير حقيقي للفكرة الجدانوفية الشائعة في الأدبيات الماركسية المبسطة أكثر من فهمها السارتري الخاص، فقد طرحته كصنو للمقدس الأيديولوجي في السياسة، وبالكاد لامست المفهوم الوجودي له، بل انحازت إلى ثقافة سياسية قومية شبه حزبية، وأملت من خلال سلطتها في النشر والترويج نصاً خاضعاً لرؤيتها هي، كانت تريد أن تصل به إلى جمهورية حالمة، يقوم على تغيير الواقع «الراهن» ويكيّف المبنى الحضاري الحالي مع مبنى حضاري وثقافي عربي سابق.

لقد حل جدل الحرية والالتزام محل جدل الزنديق والمؤمن

كانت حالات التقهقر السياسي العربي وصعود الناصرية وبروز حركات التحرّر الوطني قد دفعت هذا المفهوم شيئاً فشيئاً نحو الالتزام بصورته الجدانوفية أو المتمركسة دون اعتراف بالجدانوفية أو الماركسية، فرفع اليافطة السياسية، ووعود جنة الاستقلال والحرية والوحدة المقبلة، وتصنيع الأدب والثقافة مع استصلاح الأراضي وخوض المعارك الوهمية على الورق، قد أنتجت كتاباً ملتزمين وحالمين مثلهم مثل الحالمين في الجمهوريات الاشتراكية، وتحوّل سارتر إلى جدانوف مقابل لجدانوفية عربية عند الحصري والأرسوزي، وكان المفهوم الحقيقي للالتزام هو الأدب المحكوم والموجّه والملحق.

في الواقع، فضح الالتزام أزمة النخب المثقفة الحديثة في تشكلها الهجين واضطرابها بين صياغتين وبنيتين مختلفتين تقريباً دون التمكن من المصالحة بينهما، ومن هذا التعارض النسقي بزغ التشظي الثقافي، وعدم القدرة على صياغة موقف اجتماعي وفكري واضح، وعلى الرغم من أن الانفتاح على التيارات الثقافية الغربية شكل شرخاً في سؤال الهوية.

من جهة أخرى كانت كل حركة وافدة – حتى الحركات ذات الطابع الوجودي والشخصاني– تخضع إلى الخطاب التعبوي في الثقافة العربية، فالوجودية وسارتر حصراً تحولا – مثل الماركسية والقومية – إلى خطاب تعبوي في حين أن تأثيرهما في الغرب، وإن كان كاسحاً، إلا أنه فردي وليس جماعياً، ففي الثقافة العربية هنالك جمهور على الدوام، وهنالك مرشد الجمهور، فهو داعية، وتستبنى رؤية الجمهور من المثقف لا من الثقافة، من الشخص لا من النص.

كتب سارتر في مقدّمة كتاب فرانز فانون معذبو الأرض:

«كنا نحضر رؤساء القبائل وأولاد الأشراف والأثرياء والسادة من إفريقيا وآسيا، ونطوف بهم بعض أيام في أمستردام ولندن والنرويج وبلجيكا وباريس، فتتغيّر ملابسهم ويلتقطون بعض أنماط العلاقات الاجتماعية الجديدة، ويرتدون السترات والسراويل ويتعلمون منا طريقة جديدة في الرواح والغدو والاستقبال والاستدبار، ويتعلمون لغاتنا وأساليب رقصنا وركوب عرباتنا، وكنا ندبّر لبعضهم أحياناً زيجة أوروبية، نلقنهم أسلوب الحياة بأثاث جديد وطرز جديدة وغذاء أوروبي... ونفسدهم ثم كنا واثقين من أن هؤلاء المفكرين لا يملكون كلمة واحدة يقولونها غير ما وضعناه في أفواههم، ليس هذا فحسب، بل إنهم سلبوا حق الكلام من مواطنيهم».

كان يعقوب صروف وفارس نمر وشاهين مكاريوس ونيقولا حداد وجرجي زيدان وسلامة موسى، أول من بشّروا بالتغريب على صفحات المقتطف، وسعوا إلى ربط المجتمع العربي بالمجتمع الغربي، ونشروا أفكار دارون ونيتشه، ودعوا إلى حقيقة ومادية الكون ووحدة العقل، وآمنوا بالعقلانية كتفسير نهائي للكون، وكان يقابلهم الاتجاه الروحي للعقاد وزكي الأرسوزي وعثمان أمين، وترتكز على الحدس كما هو عند برغسون، والمعرفة المتحققة بين إدراك الوجود والاندماج العاطفي، ومحاولة تكوين ديني أخلاقي يتجاوز بريق الحضارة الغربية.

وكان أول ظهور للوجودية قد تحقق عند عبد الرحمن بدوي، عبر الزمان الوجودي منتصف الأربعينيات، وكما فهمه من هايدغر، ومن التمييز اللازم بين الوجود الزائف والوجود الموضوعي، رافضاً الكوجيتو الديكارتي مستبدلاً إياه بالكوجيتو الإرادي... ومتوافقاً مع شخصانية مونيه التي دخلت الفكر العربي من خلال كتابات «رينيه حبشي»، والتي تقود إلى صيرورة مستمرة وأبدية، وقد خضع النقاش الفلسفي إلى جدل مع الوضعية المنطقية التي روّج لها الدكتور زكي نجيب محمود الذي أكد أن التجربة والعمل يمثلان المعيار الوحيد لكل حقيقة... والذي طرح مفهوم تقليد الغرب كأمر لازم للتطوّر الثقافي والاجتماعي.

سارتر العرب وفلسطين الغرب

«ها هو الطفل قد عاد إلى أهله
لم يستطع النظر طويلاً بوجه الشمس..»

هكذا كتب فولني في القرن التاسع عشر، وقد تنطبق هذه الحكمة كثيراً على سارتر وعلى مواقفه ولا سيما من قضية عادلة وجوهرية كفلسطين، كموقف من

مواقفه الصعبة من الأمم المغدورة في ذروة حركة التحرّر الوطني والقومي في العالم وتصفية إرث الاستعمار، لا كموضوعة أخلاقية، وهو الذي دشّن بعمق الفلسفة الأخلاقية بوجوديته والتزامه، إنما كقضية إنسانية أيضاً. فالموقف هنا هو موقف ثقافي بالتأكيد حيث تحرّض الثقافة على ما يطلق عليه دريدا بتفكيك الحق..ما دام العدل لا يمكن تفكيكه، غير أن الأمر كان على خلاف ذلك، ولذا بقيت هذه الموضوعة خدشاً كبيراً في ضمير سارتر، وضمير تابعيه من العرب زمناً طويلاً.

لقد شكلت مواقف سارتر الواضحة من حرب الجزائر وفيتنام نصراً كبيراً للوجوديين العرب، فقد كان موقفاً عادلاً، وواضحاً وجلياً، وقد كرّس نفسه ومجلته «الأزمنة الحديثة» في تلك الفترة لخدمة هذه القضية، ووقف بحزم وشدّة لا تلين بوجه اللوبي الذي كان يناصر مبدأ القوة والاحتلال والاكتساح والاجتياح والتدمير والاجتثاث الثقافي، لكن موقفه من القضية الفلسطينية كان مخيباً على نحو فاضح، وقد عانى المثقفون العرب الذين بشروا بالوجودية أو الذين ناصروها بشكل علني أو الذين حسبوا أنفسهم على تيارها مشاكل جمّة في تبرير مواقفه أو شرحها وهم الذين ربطوا دون مسوغ بين النضال القومي والنزعة الفلسفية الوجودية.

في عام 1967 وقبل اندلاع حرب الأيام الستة قام سارتر برفقة سيمون دو بوفوار وكلود لانزمان رئيس تحرير مجلة «الأزمنة الحديثة» آنذاك، بزيارة مصر الناصرية بدعوة من صحيفة الأهرام، وكان في استقباله مجموعة من المثقفين المصريين، من بينهم لطفي الخولي وإحسان عبد القدوس وفتحي خليل وأنيس منصور الذين حاولوا شرح القضية الفلسطينية وأبعادها بصورة مستفيضة، وقد بقي سارتر وبوفوار ولانزمان أسبوعين في مصر، زاروا أثناءها المعامل والجامعات والقرى، والتقوا بالمثقفين والسياسيين، ومن بينهم عبد الناصر، وقاموا برحلة إلى قطاع غزة واطلعوا عن كثب على معاناة اللاجئين الفلسطينيين، وأكد سارتر تفهّمه للمأساة الفلسطينية في لقائه مع طلبة جامعة القاهرة، وعد حق عودة اللاجئين أمراً لا تنازل عنه وفق صيغة من صيغ التعايش مع الإسرائيليين، وقرّر أن يكون عدد «الأزمنة الحديثة» المقبل مخصصاً لشرح وجهتي النظر الإسرائيلية والعربية من القضية الفلسطينية، كما وعد بعدم مشاركته في العدد التزاماً منه بالحياد والموضوعية.

بعد عودة سارتر إلى باريس بأيام اندلعت حرب الأيام الستة، فقد شنّت إسرائيل هجوماً غادراً واحتلت أراض عربية، وربما انقسم العالم إبان ذاك إلى نصفين، غير أن سارتر كان يعرف المكان الذي عليه أن يصطف داخله، فقد وقف دون مواربة مع الصف الإسرائيلي، ووقع مع عدد من المثقفين اليمينيين عريضة تضامن مع إسرائيل وإدانة للعرب، وقد صعق الوجوديون العرب، ولا سيّما الذين كانوا في باريس من موقف سارتر الجنوني، وقد قال عبد الكبير الخطيبي:«الأمر واضح لا لبس فيه.. قامت إسرائيل باحتلال أراض عربية... كيف يمكن لسارتر أن يوقع عريضة تدين الذي وقع عليه فعل الاحتلال؟...».

أنا أعتقد أن سارتر شعر بهذا التمزّق الأخلاقي، وشعر بالاضطراب والتلكؤ وعدم القدرة على التمييز الحقيقي، وهذا ما دفعه إلى الإلحاح على مقابلة لطفي الخولي عند زيارته لباريس بعد هذه الحادثة بأعوام، وحاول شرح الظروف والملابسات التي جعلته يوقع هذه العريضة، ومحاولته الاتصال ببعض المثقفين العرب لشرح موقفه، غير أن هذا الأمر لم يكن مهماً على الإطلاق، فسارتر بقي محافظاً على علاقته الاستثنائية بالدولة العبرية وبمثقفيها وبمؤسساتها، وكتب لطفي الخولي في كتابه المميّز «لقاء مع برتراند رسل وسارتر»، أن سارتر أكد له على ضرورة إيجاد صيغة عادلة تتيح التعايش بين الإسرائيليين والفلسطينيين ضمن دولة واحدة وبأن الرأي العام الفرنسي منحاز لإسرائيل بسبب حرب الجزائر، إلا أن سارتر مثله مثل أكثر المثقفين الفرنسيين كان يرزح تحت عقدة الهولوكوست.

في شقة ميشال فوكو

إن الصورة الأخيرة لجان بول سارتر في الثقافة العربية هي ما رواه إدوارد سعيد عن اللقاء الذي تمّ بين المثقفين العرب والإسرائيليين في شقة ميشال فوكو، فقد وقع سارتر في شيخوخته تحت قبضة سكرتير يهودي غريب الأطوار.

وقد سرد سعيد بنبرة حزينة إحباطه حيال طريقة تنظيم اللقاء بين المثقفين الإسرائيليين والعرب والفرنسيين، واندهش من الحالة المزرية التي صار بها سارتر في نهاية عمره، وخضوعه التام لشخص غريب الأطوار يدعى بيار فيكتور وهو الاسم المستعار لبيني ليفي، اليهودي – المصري، الذي تزعم تياراً طلابياً ماوياً يدعى اليسار البروليتاري أثناء انتفاضة 68. وقد تعرّف عليه سارتر إلى جانب أشخاص آخرين وأسهم معه في تأسيس صحيفة «ليبراسيون» في عام 1971 ثم تحوّل الى سكرتيره الخاص من عام 1973 حتى وفاته في عام 1980. وهي الفترة التي تحوّل فيها سارتر إلى خرف، وضرير، ومهلوس، وقد هيمن عليه «بيني ليفي» وأحكم سيطرته عليه، وفرض عليه شروطاً وقنن لقاءاته حتى مع أقرب أصدقائه، وقد نشر سلسلة من الحوارات المطوّلة معه، ظهر فيها هذا الأخير بصيغة مناقضة كلية لأفكاره ولوجوديته ولإرثه الفلسفي، نشرتها أسبوعية «لونوفيل أوبسيرفاتور». فأثارت هذه الحوارات حينها ضجة كبيرة دفعت بسيمون دو بوفوار إلى الاحتجاج واتهام بيني ليفي بالاستحواذ المطلق على سارتر.

الصورة الأخيرة لسارتر، كما رواها إدوارد سعيد، مخزية للوجوديين العرب، فسارتر - كما يقول سعيد - يهذي، ويرى بصعوبة، يأكل ويتساقط الأكل على قميصه.

الصورة الأخيرة لسارتر مخزية للوجوديين العرب



بيت اللغة

الفرنسية المسكونة بذاك

محمد القاضي
كاتب من تونس

الطاهر بنجلون الشاعر والقاص والروائي والصحفي المغربي ارتبط اسمه في بداية السبعينيات من القرن العشرين بعالم الإبداع باللغة الفرنسية حيث أصدر سنة 1971م ديوانه الشعري الأول (رجال تحت كفن الصمت) بالدار البيضاء، وفي سنة 1972م أخرجت مطابع ماسبيرو الشهيرة بفرنسا ديوانه الثاني (ندوب الشمس). وفي سنة 1974م جذب الانتباه إليه من خلال تقرير مفصل نشر على الصفحة الأولى من جريدة (لوموند) ذائعة الصيت عن رحلة الحج التي قام بها إلى مكة، ثم تزايد الانتباه إليه بعد نشره لمقالات تضمّنت آراءه في قضايا الشرق الأوسط. بعد ذلك نشر أول كتاب له عن العمّال المهاجرين، وذلك سنة 1976م تحت عنوان (أقصى درجات العزلة). فاستطاع بعد ذلك أن ينتزع له مكاناً بين أشهر أدباء العالم في العقود الثلاثة من القرن العشرين، ويعتبر أكثر الروائيين المغاربة إنتاجاً في اللغة الفرنسية، وحقق في فترة ما نجاحاً كبيراً داخل فرنسا نفسها، حيث حصل على جائزة (غونكور) الشهيرة، التي تؤمن لصاحبها ذيوع الصيت لدى الجمهور الفرنسي، وكان سابع أديب غير فرنسي ينال تلك الجائزة الأدبية.

تنوّعت كتاباته وتوزّعت بين مجالات الشعر والقصة والرواية والمقالة، ولكنه أكثر إخلاصاً للرواية، فقد صدر له: حرودة/ موحا المجنون - موحا الحكيم/ طفل الرمال/ الليلة المقدّسة/ صلاة الغائب/ الكاتب العمومي/ وغيرها من الأعمال الأخرى، ترجمت أعماله إلى 43 لغة.



ـــرة عربيـــة عنـــد الطاهـــر بنجلـــون

الطاهر بنجلون: أكتب شكوكي وعواطفي بلغة هي غير لغة أمي

ولد سنة 1944م بمدينة فاس، ونشأ في مدينة طنجة التي انتقلت إليها أسرته سنة 1955م، وقد كان لهذا أبلغ التأثير عليه، فالطبيعة والبيئة والظروف السياسية التي مرّت بها هذه البقعة جعلته يتّجه إلى دراسة الفلسفة سواء في المغرب أو في باريس بعد ذلك، حيث دخلها سنة 1961م وهو يحمل طموحا كبيراً، فاتجه إلى كتابة الشعر، «عندما بدأت الكتابة، فقد كان من الطبيعي بالنسبة لي أن أكتب بالفرنسية.. وأشعر بحرية أكثر عندما أكتب بها»[1].

لقد تعلّم الفرنسية في الوقت الذي تعلّم فيه العربية، ثم شيئاً فشيئاً كان الفوز من نصيب الفرنسية، ومع مرور الوقت صار تحدّيا فشعر بأنه استولى على لغة الأجنبي المستعمر الذي كان يستعمر بلاده، «إن الفرنسية التي نكتب بها نحن معشر المغاربة، فرنسية تختلف قطعاً عن فرنسية ميشال تورنييه ولي كلوزيو، لغتنا الفرنسية لغة (مسكونة) بذاكرة عربية وباستيحاء عربي، لغة أدخلناها في متاهة دواخلنا وفي ثنايا لا وعينا، بمعنى من المعاني بتنا نحن الذين نستضيف هذه اللغة، لا هي التي تستضيفنا، وذلك لأننا ندخلها في عالم وفي خيال لم يكن بوسعها أبداً أن تصل إليهما من دوننا، نحن نعبر بها وهي تتبدّل، تتطوّر، بل وربما تستعيد بنا شبابها»[2].

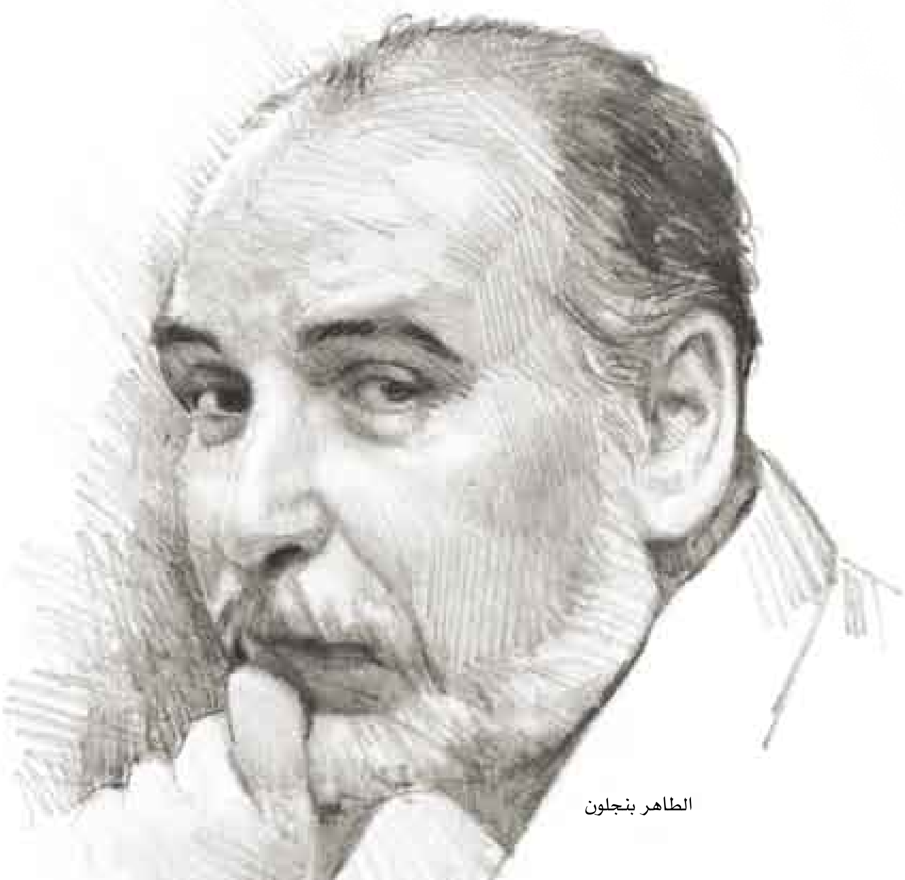
ينتمي الطاهر بنجلون إلى الجيل الثاني من الكتّاب المغاربيين الذين يكتبون بالفرنسية، فالجيل الأول، جيل الروّاد الذي يمثله أحمد الصفريوي وإدريس الشرايبي ومولود معمري وكاتب ياسين وعمروش وغيرهم، بدأ حوالي 1945 - 1950م كما يقول (جان ديجو) في كتابه (الأدب المغاربي المكتوب بالفرنسية/ ص: 11) وذلك استجابة لرغبتهم في التعبير عن ذواتهم داخل مجال ثقافة المستعمر وتقديم صورة عن مجتمعهم الذي يعيش حسب الكاتب عبد الكبير الخطيبي وضعية متأزمة مرتبطة بالتخلّف الاجتماعي من جهة وبمرحلة تصفية الاستعمار من جهة أخرى. وهي حسب الناقد المغربي حسن بحراوي كتابات ليست مستمدّة من الماضي أي من الشرق ولا هي منقولة كلية من الغرب، إنها خلاصة ذلك اللقاء بين الأصيل والوافد، ولكن ضمن حتمية التحوّلات الاجتماعية التي عاشها الواقع الوطني في فترة محدّدة من تاريخنا[3].

ويصف الطاهر بنجلون جيله قائلاً: «كانت قناعتنا تطلع من ضميرنا المعذّب، فنحن إنما كنا نعبّر عن ذواتنا بلغة لا يمكن للشعب قراءتها أو سماعها، أما الهوّة التي راحت تفصل بين المثقف والشعب فلم تكفّ عن الاتساع. لقد كنا كتّاباً مزيّفين مقتلعين لا نملك، للتعبير عن أحلامنا وشكوكنا وغضبنا، سوى لغة الاستعمار. كانت الديماغوجية تهزنا، وكنا نريد لأنفسنا أن نكون حديثين، مخلصين وملتزمين، أي أن نكون شهوداً على عصرنا، قريبين خاصة من هموم شعبنا، لذلك لكي نبرّر أنفسنا، رحنا ننصب خيمتنا في المقابر التي كان علينا أن نتوجّه إليها بشعرنا وكتاباتنا... أنا لم أشك لحظة في حياتي، في صدق هويتي العربية حتى ولو كنت أعبّر عن هذه الهوية بلغة أجنبية»[4].

يُنعت الطاهر بنجلون بأنه مزدوج الثقافة - وكأنما يلمّحون إلى وجود ازدواجية ولاء - صحيح إنه يعبّر جيداً بالفرنسية، لكنه ملتصق بالأرض التي أنجبته، وقد صرّح مرة «إنني أعتبر أنه بمجرّد أن يكون المرء قد أوضح في داخله بعض الأشياء وأنه يريد قولها فليقلها بأية لغة يستطيعها، ويجب ألا نضع مسألة اللغة قبل مسألة التعبير، إنني أصرّح بأنني لا أعاني أية عقدة تأنيب أو أزمة ضمير وأنا أكتب عن الحياة المغربية بالفرنسية»[5].

الأدب في خدمة المهاجرين وقضاياهم

ساعدت عوامل كثيرة على ترسيخ شخصية الطاهر بنجلون في الساحة الأدبية الفرنسية وشهرته فيها منها، صداقة اليسار الفرنسي للكتّاب المغاربة، وكفّ الجمهور عن الاشتباه في نوايا الروائيين المغاربة المعبّرين بالفرنسية، بل إنهم أصبحوا يحصلون على جوائز أدبية أجنبية وتتالهم من نقاد اليسار الفرنسي مقالات تقريظية وتتهافت دور النشر الكبرى على طبع أعمالهم، وإدخال تعليم الأدب المغربي إلى الجامعات الفرنسية كأدب وطني له شخصيته المستقلة وليس كأدب (مستعمرات) وإنجاز مجموعة من الأطروحات الجامعية حوله، إضافة إلى تكاثر الوجود المغربي في فرنسا، فمنذ السبعينيات زادت هجرة المغاربة إلى أوروبا، ولفرنسا بوجه خاص، هذه القضية التي فرضت نفسها بشدة في أجهزة الإعلام الفرنسية، مع إثارة فكرة هجرة الإسلام للغرب التي ردّدها بعض الأوروبيين، وقد حظيت قضية المهاجرين العرب والمغاربة على وجه التحديد لأوروبا بجانب كبير من هموم الطاهر بنجلون الفكرية وشغلته كثيراً وذلك بحكم معايشته لهذا الوضع في فرنسا، فأصدر سنة 1976م روايته (أقصى درجات العزلة) والتي تناول فيها موضوع اضطهاد العمّال المغاربة في فرنسا، فينقل صورة مؤلمة مفعمة بالمشاعر المرهفة عن حياة الجموع الغفيرة من العمّال المغاربة الذين كانوا يسافرون إلى فرنسا للعمل، والصعوبات التي كانت تلاحقهم عند عودتهم إلى بلادهم، فالراوي يحتل موقعاً داخلياً في لجج الأحداث، يحكي عن مشاعره وتجاربه كأنه في جلسة اعتراف يعرّفنا بأحداث الرواية وشخوصها وأمكنتها، دون أن ينزع عنه ذلك، تحكّمه في السرد الذي يبقى خاضعاً لرؤيته الخاصة للعالم، لكن سرعان ما يتبدّد هذا الحكم وبخاصة لما نستشف بأن هذا العقد المبرم بين الروائي والراوي - الشخصية الرئيسية، ليس مبنياً على التماهي أو التطابق، وذلك


الطاهر بنجلون

نظراً لاختلاف مواقعهما الاجتماعية، وفي هذه الحالة يتّخذ الطاهر بنجلون شكل صورة ضمنية مختفية في الكواليس، بصفة المخرج أو عارض الأزياء، ومع تتالي الأحداث تتبدّد صورة الكاتب الضمني، يتماهى الطاهر بنجلون - بطريقة فنية - مع الراوي (المهاجر)، وتشكّل نقطة هذا التقاطع التأكيد على نمط سردي يتشابك فيه الذاتي بالموضوعي، إن كل فصول الرواية يسردها المهاجر بضمير المتكلّم وتتعلّق بالهجرة إلى فرنسا، والكشف عمّا تثيره في نفسيته الشخصيات من إحساسات بالغربة والوحدانية والمغايرة، «إضافة إلى هذا، زيادة الحركات العنصرية في فرنسا وأوروبا التي تناهض وجود العرب والمسلمين هناك وتتعامل معهم بصورة دونية، لا بدّ من مواجهتها على المستوى نفسه. والواقع أن ثمّة خطورة على هؤلاء المهاجرين، سواء على المستوى الثقافي أو المادي، أما على المستوى الثقافي، فهذه الفئة تشعر بانعدام الهوية والتشتّت الحضاري بين اللغة العربية واللغة الفرنسية وبين ثقافة الجنوب وثقافة الشمال، ومثل هذا الوضع يشكّل تربة مثالية لظهور العنف والحركات العنصرية التي تهدّد حياة المهاجرين الذين وصلوا في فرنسا إلى أكثر من خمسة ملايين عربي»[6].

الطاهر بنجلون وعالم الفانتازيا

واصل الطاهر بنجلون إصدار الروايات فجاءت: «حرودة» و«موحا المجنون - وموحا الحكيم» و«الكاتب العمومي» و«طفل الرمال» و«الليلة المقدّسة» وغيرها.

ففي رواية «حرودة» لا نعثر على قصة يمكن تلخيص أحداثها أو القبض على مكوّناتها الأساسية أو التعرّف على مصائر أبطالها، إننا إزاء شخصية نموذجية فقط: «حرودة» تظهر نهاراً وتختفي ليلاً، في مغارة ما بعيدة عن المدينة حيث تربط مصيرها بأشباح الليل، وحرودة فوق ذلك، ساهمت في تشكيل تاريخ مدينتين: فاس (مسقط رأس الكاتب) وطنجة (المدينة التي استقر بها بعد انتقال الأسرة إليها) إنها تحلق فوق عالمين أوسعتهما الرواية بالوصف اللاواقعي حيث يختلط الحلم بالفانتازيا، وحيث تتحوّل حرودة إلى علاقة وبوصلة تعلو الزمن المغربي، وبين فاس «مدينة بدون معامل، مرصودة لتكون عاصمة ثقافية، مدينة أسّست الفارق بين اليد والفكر». «بفضل ما لجامع القرويين أو مدارس أبناء الأعيان من إشعاع معرفي، حافظت شبكة العائلات النبيلة على تلاحمها واستمرارها أمام أبناء الحرفيين الذين كانوا مرصودين لتعلّم مهنة آبائهم وتوارثها».

وطنجة مرتع للتهريب، وبؤرة الريبة والكذب والارتشاء، ومن طنجة يعرج إلى الجبل حيث بدأت ثورة عبد الكريم الخطابي. «كان عبد الكريم الخطابي ينظّم رجاله، استعداداً لمحاربة الاحتلال الإسباني، جنوده كانوا جميعاً أبناء الغابة وعشّاق الأرض السمراء، تعانقهم جذورها، يؤويهم مضجعها، كانوا يتمرّنون على العنف ويدجنون التحدّي بل إن جندياً بلغ به التحدّي درجة الخيانة».

«عبد الكريم... يا ذاكرة خالدة»... «عبد الكريم رجل محارب، مناضل، مواطن من أجدير، معلّم في مليلية، قاض، ثم أمير...».

إن رواية «حرودة» هي قصة مدينتين: قصة المدينة المغربية في مواجهة التحديث، وقصة المواطن التقليدي ضحية النمو الحضاري المباغت. إنها وصف شعري لمدينتين: الرمز والوطن، كما أنها قصة الطفولة المتجدّدة والتحوّل العنيف، هذا الصراخ الاجتماعي الذي كانت تعجّ به رواية «حرودة» سيخفت تدريجياً في

عنف وحركات عنصرية تهدد حياة المهاجرين العرب

روايات الطاهر بنجلون الأخرى، كما ستتضاءل النزعة الشعرية لصالح تغريبة جديدة، إنها الحنين العميق إلى الوطن الذي ينقل المهاجر من المدينة الأجنبية إلى الوطن الذاكرة[7].

أما رواية «موحا المجنون - موحا الحكيم» والتي يتحدّث فيها بأسلوب شاعري أخاذ - وهو اللون الذي يفضّله - يستلهم فيها من التراث العربي الذي يوظفه توظيفاً معاصراً عبر تجديد ما كان ينقل شفوياً من الحكايات الشعبية العربية، فيغوص في أعماق هذا التراث ليجني منه موضوعاته وأفكاره، فموحا هنا هو جحا في الحكايات الشعبية، إلا أن الصرخات التي يطلقها هي صرخات الإنسان المعاصر، صرخات الألم في مجتمع الاستغلال والاستلاب، في مجتمع الطبقات والقهر، صرخات موحا في وجه الحيلة المزيفة والحب الخادع والمظاهر الكاذبة (الشخصية) هنا لها القابلية على تقمّص مختلف الأدوار.

فهو متسوّل أو مهرّج أو نبي يحيا ويموت، ثم يُبعث من جديد مخترقاً حواجز الزمان والمكان فهو موجود أينما يعاني الإنسان من البؤس والقهر والشقاء، ينام في جوف شجرة، يحاكي الطيور، يكلّم الماعز، ويجادل البوليس، ولكن محاوراته ليست هراء مجنون وشطحات خيال كاذب، بل صورة حيّة متجدّدة لصوت كل المقهورين الذين كممت أفواههم في مجتمع الاستغلال، فلا يستطيعون الكلام، صرخة الألم الحقيقي المنبعث من أعماق المهاجر الذي يقاسي من الغربة والظلم الاجتماعي.

رواية مثقلة بالهموم العامة المعاصرة، نستمع فيها إلى مختلف الأصوات المتناقضة أحياناً والمتناغمة أحياناً أخرى، وهذه الأصوات على كثرتها هي صوت واحد، صوت بطل الرواية موحا، وبالتالي فهو صوت إنساننا المعاصر «أنا لست قدّيساً ولا ولياً ما أنا إلا إنسان - إلا أنه إنسان ثائر» هذا الصوت العابث يجذب القارئ في دوامة غيبياته المتنوّعة والتي أديرت بحذاقة، تتشابك فيها الحقيقة بالخيال، ويندمج الألم بالفرح، ويمتزج الحب بالكراهية، والموت بالحياة.

والجنون في الرواية هو جنون الغربة والضياع والاستلاب الثقافي والقهر الاستعماري. «أنا أروي قصصاً، ولا أظن أن هذا الأمر سيئ للغاية»[8]. وقد كتب فرانسوا بوت في جريدة (لوموند) قائلاً: «المفارقة هي أن الكاتب المغربي جاء ليعطي نفحة من شباب إلى الكتابة الفرنسية... من خلال إحياء التقاليد القديمة للقصص العربي... إن كتاباته تصف عادات أخرى وتوضّح أفكاراً أخرى، إنها تضع أمام عيوننا فوائد ما يسمّى بتلاقح الأجناس

فرانسوا بوت: الكاتب المغربي أعطى نفحة شباب للكتابة الفرنسية

والحضارات»[9].

استأثرت رواية «الليلة المقدّسة»[10] باهتمام خاص من طرف النقاد في فرنسا والمغرب، لأنها أهلت صاحبها للحصول على جائزة (الكونغور) الفرنسية الشهيرة[11]، وحظيت بتغطية إعلامية شملت مساحات كبيرة في الصحافة المرئية والمسموعة والمكتوبة، والرواية تتألّف من ديباجة واثنين وعشرين فصلاً مرقّماً ومعنوناً، وتتحدّث عن امرأة عجوز عائدة من بعيد تودّ أن تحكي قصة حياتها وتبوح بأسرارها، استجابة لضغوط وإكراهات داخلية وخارجية.

الضغوط الداخلية تتمثل في ما تشعر به من ثقل جسدي وألم وغيرهما، تقول: «سأتكلّم، سأدلي بالكلمات والزمن، إنني أحسني مثقلة بعض الشيء، وهذا لا يعود إلى وطأة السنين بل إلى وطأة كل ما لم يقل، كل ما كتمته وأخفيته...».

أما الضغوط الخارجية فتتجلّى في التحريف الذي لحق قصتها على أيدي الرواة ورغبتها في تصحيح الوقائع وتتجلّى أيضاً في سقوط الراوي الأصلي وفقدانه للذاكرة تقول: «لقد قصصت عليكم بعض القصص، وما هي حقاً بقصتي... وبما أن حياتي ليست حكاية، حرصت على أن أصحّح الوقائع وأفشي لكم السرّ المصون».

ورغم هذه الضغوط، فإنها لا تحكي قصة حياتها مباشرة، بل تعمد إلى التماطل والمناورة وذلك بغية إثارة انتباه المسرود لهم والسيطرة على حواسهم ومداركهم، وذلك ما يتمّ من خلال وصفها لقصتها بالغرابة وتقديمها لمقطع مثير ومشوّق. «قصتي ليست عظيمة ولا تراجيدية، هي ببساطة غريبة».

«تذكروا كنت طفلة مضطربة الهوية ومترنحتها، بنتاً كنت مقنعة بمشيئة أب أحسّ بنفسه ناقص الرجولة ومهاناً لأنه لم يرزق ولداً، وكما تعلمون، كنت أنا هذا الابن الذي كان يحلم، والبقية يعرفها بعضكم، والآخرون سمعوا نتفاً منها هنا وهناك».

إنها امرأة تنجب سبع بنات، لكن زوجها يكرهها وبناتها ويفكر في قتلهن جميعاً، إلا أن جبنه يحول دون ذلك، فيعلق آماله على حملها الثامن، ويكون متيقناً أن المولود سيكون ابناً ذكراً، ومرة أخرى يخيب أمله، إلا أن جنونه جعله يتصوّر ملامح المولودة الأنثى ملامح ذكورة، ويقنع أسرته وباقي أقاربه بذلك، ويعاملها على هذا الأساس، حيث يلبسها لباس الذكور ويختنها، وفي ما بعد يزوجها ابنة عمها فاطمة المصابة بداء الصرع!

ويستمر هذا الحال مدة عشرين سنة، حيث لا يحرّرها أبوها مما فرضه عليها من قيود الذكورة إلا ليلة احتضاره والتي تصادف ليلة القدر، حيث يعترف بخطيئته وبأنوثتها ويستغفرها ثم يموت. فتقرّر الاستمرار في تنكرها حتى تتمّ مراسيم الجنازة إلا أن فارساً يختطفها من المقبرة أثناء دفن والدها ويصطحبها إلى (قرية الأطفال)، لكنها سرعان ما تطرد منها، فتعود إلى بيت أبيها لتجمع كل الحاجيات التي تذكرها بالماضي وتدفنها في حدث أبيها وترحل عازمة على قطع كل الأواصر مع ماضيها وعلى بداية حياتها من جديد. وفي طريقها تصادف رجلاً مجهولاً، يطاردها، تستسلم له فيفتض بكارتها، ثم

تتابع رحيلها، تصل إلى مدينة صغيرة، فتدخلها وتبحث عن حمّام للاغتسال والنوم، لكن الجلاسة تدعوها إلى قضاء الليل ببيتها، ثم تعرض عليها العمل عندها والاعتناء بأخيها الضرير (القنصل)، وخلال عملها يحصل بينهما نوع من الودّ... وبموازاة مع ذلك ينفر من أخته ويهمّشها، إلا أن هذه الأخيرة لا تقبل الاستسلام، فتكيد للشخصية المحورية، حيث إنها بعد أن تعرف قصتها ترحل للبحث عن أهلها وذويها وتخبرهم بمكان وجودها، فيأتي عمها للانتقام منها خصوصاً وأنها كانت سبب حرمانه من إرث أخيه بسبب حفاظها على قناع الذكورة، لكنها تباغته بطلقات مسدس فترديه قتيلاً ويحكم عليها بالسجن لمدة خمس عشرة سنة، وأثناء هذه المدّة، تموت الجلاسة، وتتعرّض الشخصية المحورية لانتقام بشع من طرف أخواتها، ويرحل القنصل، ثم تخفف عقوبتها ويُطلق سراحها فترحل إلى إحدى المدن الشاطئية، وصدفة تلتقي بالقنصل من جديد!

والملاحظ أن قصة هذه المرأة غريبة حقاً، حيث يتداخل فيها الواقع المعيش بالخيال والحلم والوهم والهلوسة.

ويشكّل المكان من منظور بطلة الرواية فضاء فسيحاً يمتزج فيه الذاتي بالكوني وتبرز فيه تناقضات الداخل والخارج.

إن تكرار هذه الكلمات وتكثيفها (البيت، الغرفة، الدار، الزنزانة، السجن، الجدران، الصندوق، الباب المغلق...) داخل فضاء الرواية يفصح عن أبعاد رمزية تتوق من خلالها البطلة إلى خلق ألفة حميمية مع المكان الداخلي باعتباره المكان الذي يمكن الدفاع عنه ضد القوى المعادية، أي المكان الذي تحبّه، فالداخل يعمّق وجودها ويمنحها حضوراً قوياً. أما الخارج فهو مكان البرودة والعنف ويرتبط في ذهنها بالاغتصاب والوحشية»[12].

يقول كاتب الرواية: «في (الليلة المقدّسة) لم أقم باستقصاء الإشكالات النفسانية للشخصيات، واهتممت بالوضعيات وانعكاساتها على الحياة وعلى أحلام أبطال الرواية... وصيرت الكل ممزوجاً في (الليلة المقدّسة) إلى درجة تجعل القارئ يعجز عن معرفة ما إذا كانت بطلة الرواية تعيش حلم حياتها أو كانت عاشت هذه الحياة واقعاً... كل شيء في الحياة الفعلية معقد غامض شديد الإبهام. لذلك فإن مؤلفي (يعني طفل الرمال والليلة المقدّسة) حول: الهوية، والسرابية والإبهام»[13].

وكتب الكاتب الفرنسي (جاك فيني): «إن من يتأمل مغزى رواية الطاهر بنجلون هو كمن يسعى، في صحراء للقبض على سراب، وكما يفتن السراب ويسحر كذلك تفعل رواية (الليلة المقدّسة)... هل يقصد بنجلون بهذه الليلة الحياة ذاتها أم يقصد لحظة خاصة للحياة، لحظة فجر بعيد؟... يخيّل للقارئ، لأول وهلة، إنه يعايش حلماً وليس أحداث واقع... ومن يلج الصحراء هو كمن يدخل في حلم، لا يخرج منها إن لم يكن حدّد موقع الضفة الأخرى، ولعلّ بنجلون يرمز إلى ضرورة إبرام ميثاق اجتماعي جديد بين الرجال والنساء، حيث يتسنّى الخروج من وطأة هذا الليل الموحش البهيم وهو، في كل ذلك، يتحدّث عن شعبه بالذات، غير أن السؤال يتجاوز جميع ما يدعى من (ثقافات مزدوجة)»[14].

أما الناقد والمترجم المغربي إبراهيم الخطيب فقد وصف الرواية قائلا: «إن الليلة المقدّسة ليست رواية مدهشة، أو تثير الانتباه بتركيبها الحرفي، ولكنها رواية رصينة تتوفر على وحدة بناء وعلى تماهي شبه مطلق بين محكيها والرؤية الشعرية التي تمّت معالجته بها، ويبدو لي أن الطاهر بنجلون أبان في هذه الرواية عن حذق في إدراج عناصر متنافرة في المتخيل العربي – الإسلامي: «ليلة القدر – الروض العاطر – الحلاج، إلخ) داخل سرد يستوحي أوضاعاً معاصرة، كما استطاع أن يبرهن أن الذاكرة بمردوديتها وأساطيرها وجغرافيتها الخاصة، تبقى المعين الذي لا ينضب بالنسبة لكل تخييل مبدع»[15].

لقد تميّز الطاهر بنجلون بلغة أقل عنفاً واندفاعاً وأكثر مرونة وغنى ويعود هذا على ما يبدو إلى أنه لا يأبه بالجمالية قدر اعتنائه بالوصف، ويمزج بين عمل الحلم وعمل الوعي والإحالة إلى زمن ومكان ثابتين.

العمل الفني : سلمان المالك- قطر

هوامش:

(1) انظر الملحق الأسبوعي لجريدة (الأنباء) المغربية / عدد: 6/7 مارس 1988م/ص: 11

(2) انظر الملحق الأسبوعي لجريدة الميثاق الوطني/عدد: 18/19 يناير 1987 / ص: 8 (مقال الطاهر بنجلون تحت عنوان: لغة الأم... اللغة - الأم)

(3) نفس المرجع

(4) نفس المرجع

(5) انظر الملحق الثقافي لجريدة (العلم) عدد: 9 نوفمبر 1985م ص: 2 (قراءة لرواية حرودة) أنجزتها عالية ممدوح

(6) - انظر الملحق الثقافي لجريدة (العلم) عدد: 23 مايو 1998م ص: 12 / حوار معه أجرته (أورنت برس)

(7) انظر القراءة التي أنجزتها عالية ممدوح لرواية (حرودة) العلم الثقافي/ أنظر هامش: 5

(8) انظر العلم الثقافي لـ«جريدة العلم» عدد: 5 يناير 1979 /ص: 8 (قراءة لرواية موحا المجنون - موحا الحكيم) بقلم: نهلة حكيم وانظر كذلك الملحق الأسبوعي لجريدة الأنباء المغربية /مرجع سابق

(9) - الملحق الأسبوعي لجريدة الأنباء/مرجع سابق

(10) ترجمها إلى العربية محمد الشركي، وراجعها الشاعر محمد بنيس تحت عنوان (ليلة القدر) وأنجزت عنها دراسات نقدية عديدة نشرت في الصحف والمجلات المغربية

(11) جائزة أدبية شهيرة تأسّست سنة 1903م، ويعتبر الطاهر بنجلون أول عربي وإفريقي حصل عليها، أما الكتّاب الأجانب الذين فازوا بها قبله فهم:

- شارل بلينسيه من بلجيكا سنة 1937م
- بيا تريكس بيك من بلجيكا سنة 1952م
- فرانسيس فالدر من بلجيكا سنة 1958م
- فنتيلا هوريا من رومانيا سنة 1960م
- جاك شيسيك من سويسرا سنة 1973م
- أنطونين ماييه من كندا سنة 1979م

(12) انظر صحيفة (أنوال) عدد: 3 فبراير 1990 /ص: 18 (ما أشبه اليوم بالأمس/قراءة في رواية ليلة القدر) علي بنساعود، وانظر كذلك صحيفة (أنوال الثقافي) عدد: 12 ديسمبر 1987م ص: 6 (بنية المكان في رواية ليلة القدر) محمد بونجمة

(13) انظر الملحق الثقافي لجريدة (العلم) عدد: 10 أكتوبر 1987م. ص: 6 (حوار مترجم عن أسبوعية جون أفريك/ عدد: 23/9/ 1987م) مع الكاتب قبل حصوله على جائزة الكونغور

(14) نفس المرجع الأخير

(15) أنوال الثقافي/مرجع سابق (ملف خاص عن الجائزة والرواية الفائزة) (ساهم فيه العديد من أدباء ونقاد المغرب).



أبواب

عدنان الصائغ
شاعر من العراق

أطرقُ باباً
أفتحهُ
لا أبصر إلا نفسي باباً
أفتحهُ
أدخلُ
لا شيء سوى بابٍ آخر
يا ربي
كمْ باباً يفصلني عني؟

نـص

نسيتُ نفسي على طاولةِ
مكتبتي
ومضيتُ
وحين فتحتُ خطوتي في
الطريق
اكتشفتُ أنني لا شيء غير
ظلٍ لنص
أراهُ يمشّي أمامي بمشقة
ويصافحُ الناسَ كأنه أنَا

شيزوفرينيا

في وطني
يجمعِني الخوفُ ويقسمني:
رجلا يكتبُ
والآخرَ – خلفَ ستائرِ نافذتي –
يرقبني

تأويل

يـملّونني سطوراً
ويبوّبونني فصولاً
ثم يُفهرسونني
ويطبعونني كاملاً
ويُوزعونني على المكتبات
ويَشتمونني في الجرائدِ
وأنا
لم
أفتحْ
فمي
بعد!

حكمة مؤقتة

في ضجيج الطبولْ
لك أنْ تنتحي
جانباً
وتؤجّلَ ما.... ستقولْ

ثلاثة مقاطع للحيرة

1 – قال أبي:
لا تقصصْ رؤياكَ على أحد
فالشارعُ ملغومٌ بالآذانْ
كلّ أذن
يربطها سِلكٌ سرّيٌ بالأخرى
حتى تصلَ السلطانْ

2 – بعد أن يسقطَ الجنرالُ من المشنقة
بعد أن يرسمَ الطيرُ دورتَهُ
في الهواء الطليقْ
بعد أن تتخضّبَ راياتُنا بالدماءِ....
ما الذي نفعلُ؟

3 – جالساً بظلِّ التماثيلِ
أقلّمُ أظافري الوسخةَ
وأفكرُ بأمجادهم الباذخة
هؤلاء المنتصبون في السَاحات
يطلقون قهقهاتهم العالية
على شعب يطحنُ أسنانَهُ من الجوعِ
ويبني لهمً أنصاباً من الذهبِ
والأدعية!

العراق

العراقُ الذي يبتعدْ
كلما اتسعتْ في المنافي خطاهْ
والعراق الذي يتئدْ
كلما انفتحتْ نصفُ نافذة..
قلتُ: آهْ
والعراقُ الذي يرتعدْ
كلما مرَّ ظلٍ
تخيلّتُ فوّهةً ترصدني،
أو متاهْ
والعراقُ الذي نفتقدْ
نصفُ تاريخه أغانٍ وكحلٌ..
ونصفٌ طغاهْ

سذاجة

كلما سقطَ دكتاتور
من عرش التاريخ، المرصّعِ بدموعنا
التهبتْ كفاي بالتَصفيقِ
لكنني حالما أعود إلى البيت
وأضغطُ على زر التليفزيوَن
يندلقُ دكتاتورٌ آخر
من أفواه الجماهيرِ الملتهبةِ بالصفيرِ
والهتافاتَ
.. غارقاً في الضحك
من سذاجتي
التهبتْ عيناي بالدموع!

الدكتور نصر حامد أبوزيد لـ الدوحة:

لا أعتقد أن الإسلاميين قرأوا نقد الخطاب الديني

القاهرة - سامي كمال الدين

الدكتور نصر حامد أبوزيد كان أمامه من البداية خياران:
إما أن يرمي بنفسه في أحضان السياسة و يؤثر السلامة. وإما أن ينزوي تحت ظلال المؤسسة الدينية وينعم بحمايتها ولكنه نأى بنفسه عن هذين الخيارين واختار لنفسه طريقاً ثالثاً. لأنه ليس من نمط المفكرين المدجنين، الذين لا يرتفع مستوى جرأتهم الفكرية بأكثر من قامتهم القصيرة.. وكان طريقه صعباً تجاوز فيه كل الإشارات والدوائر الحمراء التي تحاول احتكار السلطة الدينية، والمؤسسات السياسية التي تعمل على استلاب العقول وقصفها.
لقد فضح د. أبوزيد هذا التحالف غير المقدس بين السياسي والديني وبجرأة فكرية أعلن أن الأنظمة الديكتاتورية في العالم الإسلامي وجدت في مظلة حماية العقيدة أداة تستند عليها لتركيز جذورها الاستبدادية. وأن تدخل السياسة في عملية تجديد الفكر الديني، يحوله إلى فكر براغماتي. فيصبح التجديد حبراً على الورق ولغواً من القول.
ويؤكد د. أبوزيد على أنه من المستحيل أن يزدهر فكر حر في ظل سلطة تستغل كل أساليبها الوضيعة لاستخدام الدين لصالح السياسة.
تجربة المفكر والباحث المصري د. نصر حامد أبوزيد تنتمي إلى اللحظة المعرفية المعاصرة في الثقافة العربية والإسلامية، وهي تمثل جزءاً من أفق معرفي، عَبَرَ بهذا الفكر حدود التقليد والتحليل الموروثين. وفي هذا الحوار يضيء أبوزيد مراجعه ومصادره الثقافية، ويكشف عن نقاط الالتباس في بعض القراءات لفكره وإنتاجه، ويطرح رؤيته لواقع ثقافي متسامح.



الدولة

كائن معنوي

يجب أن يتخلى عن

الانتساب

إلى دين بعينه

في كتابك «إشكاليات القراءة وآليات التأويل» تقول «وتعد الهيرمينوطيقا الجدلية عند جادامر بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن»، لكن الدكتور عبدالوهاب المسيري يرى أن «الهيرمينوطيقا مشتقة من الكلمة اليونانية HERMENEUIM، بمعنى يفسر أو يوضح - من علم اللاهوت - حيث كان يقصد بها ذلك الجزء من الدراسات اللاهوتية المعني بتأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية ورمزية تبعد عن المعنى الحرفي المباشر، وتحاول اكتشاف المعاني الحقيقية والخفية وراء النصوص المقدسة»، فكيف ترى الفرق بين التعريفين، وهل تصلح هذه الفلسفة للقرآن وتفسيره من وجهة نظرك؟**

لا أرى فارقاً بين التعريفين، بل لا أرى أننا إزاء تعريفين. فالمسيري يتحدث عن المعنى الاشتقاقي والتوظيف الديني للمصطلح بطريقة عامة، في حين أن حديثي الذي استشهدت به يتناول التطور المعاصر للهيرمينوطيقا في فلسفة جادامر وكيفية تطويرها لتلائم التعامل مع النص الديني في الثقافة الإسلامية. أما مسألة مدى صلاحية هذه الفلسفة أو تلك للتعامل مع القرآن، فالفيصل في ذلك ليس التساؤل النظري بل التحقق الفعلي للنتائج في إطار الكشف عن المعاني والدلالات الأعمق للنصوص. وفي تقديري أن الهيرمينوطيقا قادرة على مد الباحث بأطر وأدوات منهجية لغوية وأسلوبية ورمزية تمكنه من الغوص في مستويات من المعنى لم يحلم بها القدماء. هذا فضلاً عن أن التراث التفسيري كان دائماً منفتحاً على التراث الإنساني، فلماذا يريد البعض اليوم سد هذا الباب باسم «الخصوصية» و«حماية الذات» إلى غير ذلك من ذرائع تفضي إلى «ضمور» الأنا وتقوقعها في سجن ماضيها؟



د. نصر حامد أبوزيد

مفكر مصري مقيم في هولندا.
من مواليد 1943.
حصل على الدكتوراه في الدراسات الإسلامية في القاهرة عام 1972 في أوائل التسعينيات من القرن الماضي.
أثار غضب المؤسسة الدينية بمشروعه الفكري حول دراسة القرآن في سياقه التاريخي، فأدانته محكمة مصرية بتهمة الردة وازدراء الإسلام، فغادر بلاده ليعيش في هولندا، حيث يحاضر بجامعة لايدن وبجامعة العلوم الإنسانية (باوترخت).
ومن أبرز مؤلفاته:
- الاتجاه العقلي في التفسير
- فلسفة التأويل
- أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة
- مفهوم النص
- التفكير في زمن التكفير
- النص - السلطة- الحقيقة

كما ترى أن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، وهو في هذه الحالة إذن قضية بديهية لا تحتاج إلى إثبات.. ألا ترى أنها جرأة فكرية في التعامل مع النص القرآني بهذا المنهج؟
نعم هي جرأة، لكنها كما قلت جرأة «فكرية»، وهذا توصيف هام. أما أنها قضية بديهية لا تحتاج لإثبات فهذا ما لم أقله، بدليل أنني أفردت صفحات لإثباتها بالأدلة والبراهين التاريخية والثقافية واللغوية، وهي صفحات لم يقرأها الناقدون الذين حرصوا على ترويجها عارية عن أدلتها. الدليل على ذلك قولك على لساني إنها حقيقة بديهية، وهو قول مرسل كما ترى. المسألة الأدق أن الترويج لمقولة «منتج ثقافي» دون الاستناد إلى أدلتها أدى إلى ترويج تزوير آخر فحواه أنني أنكر المصدر الإلهي، وهذا ما لم أقل به لا ضمناً ولا تصريحاً. والحقيقة في هذا الأمر أن النظر إلى القرآن باعتباره «فعلاً» إلهياً يختلف عن النظر إليه بوصفه «صفة» إلهية، وهذه من المسائل «العويصة» التي يهاب الفكر الإسلامي المعاصر الخوض فيها، رغم أنها قضية نوقشت باستفاضة في تاريخ الفكر الإسلامي. هذه «الهيبة» مصدرها الخوف، وليس مصدرها «الورع»، في حين أن «الجرأة» تمثل تحدياً للخوف، وليست ضد «الورع المعرفي».

يرى أحد الكتاب - سليمان بن صالح الخراشي - أن مشروعك هو «وضع التصورات الماركسية والمضامين المادية الجدلية وتفسيراتها للحياة والكون والإنسان والوحي والنبوة والغيب والعقيدة في المعنى القرآني، فيصير القرآن ماركسياً ينطق باسم ماركس وفلاسفة المادية الجدلية والهيرمينوطيقا فيغير بذلك المفاهيم الرئيسية للقرآن، ويلغي المعاني الحقيقية للسور والآيات، ويطمس الحقائق الدينية التي رسخها القرآن وبينتها السنة».. ما تعليقك؟
لا تعليق على كلام من هذا النوع.

كيف تفسر وقوع العالم الإسلامي أسيراً للنص الديني والتراثي في ممارسة حياته؟
هذا سؤال معقد أجبت عنه في كتاباتي كلها وآخرها بحث مطول بالإنكليزية. لكن دعني أفكك السؤال، فالعالم الإسلامي ليس أسيراً للنص ذاته بقدر ما هو سجين تفسير محدد للنصوص ومعالجة بعينها للتراث كتب لهما الشيوع والانتشار لأسباب سياسية واجتماعية. هذه التفسيرات والمعالجات البشرية اكتسبت قداسة النصوص الأصلية فصار المساس بها نقداً وتحليلاً قرين الكفر.
وفي هذا الانحباس داخل تفسير بعينه ومعالجة بذاتها تم تغييب تفسيرات ومعالجات أخرى في التراث ذاته. مهمة البحث العلمي في قضايا التراث والتفسير الكشف عن هذه المعالجات المُغَيّبة، والتواصل معها، ولكن على أرض الواقع وليس على أرض الماضي.

التحالف غير المقدس بين السياسي والديني قديم تاريخياً

صار المساس بكتب التراث ونقدها قرين الكفر

لماذا خاف الإسلاميون من نقدك للخطاب الديني الذي تحدثت من خلاله عن الاجتهادات البشرية لفهم النصوص الدينية وتأويلها؟
لا أعتقد أن من تسميهم «الإسلاميين» - ولا أدري مَنْ هم - قرأوا بأنفسهم نقد الخطاب الديني حتى يقال إنهم قد خافوا منه أو إنه قد أخافهم. أصاب «الذعر» في البداية فرداً واحداً مسته بعض العبارات في مقدمة الكتاب فشن حملته التكفيرية داخل الجامعة وخارج الجامعة. المذهل في الموضوع أن شخصاً واحداً «فاسداً» بشهادة الجميع قاد معسكر «الإسلاميين» هذا، فأخاف «غير الإسلاميين» في الجامعة وخارجها. علينا أن نفتش عن «الفساد» في هذه الحملة وما آلت إليه من نتائج.
ما هو «مخيف» في نقد الخطاب الديني، هو قدرته على الكشف عن البنية الفكرية العميقة لمنطلقات الخطاب الديني، بنية «التكفير» و«احتكار الحقيقة» و«إهدار السياق» و«المغالطات الفكرية» و«تزوير التاريخ». وهي بنية يلتقي فيها الاعتدال والتطرف كما يلتقي فيها السياسي والديني. من هنا سمح السياسي للديني بمحاولة اغتيال «نقد الخطاب الديني» بالقانون. لكن كما ترى مازال «نقد الخطاب الديني» حياً وحراً.

بين النص والحاكمية تلتقي عناصر الجماعات المعتدلة والمتطرفة، هل هذا يرجع إلى عدم نزول المثقفين العرب الحقيقيين إلى هذا الميدان واختيار البعد عنه راحة للبال، أم لأن الشعوب تأخذ الدين بوجهة نظر أحادية أم ماذا؟
هذه اتهامات غير صحيحة على الإطلاق في جانب المثقفين والشعوب على السواء. كما قلت: الالتقاء لم يكن بين المعتدلين والمتطرفين فقط، بل التحالف غير المقدس بين السياسي والديني، وهو تحالف متأصل تاريخياً منذ صار النقاش الفكري شأناً تتدخل فيه النظم السياسية فتنصر هذا ضد ذاك، ثم حين تنقلب مصالحها تغير تحالفاتها فتحارب من كانت تنصره منذ حين. لا حاجة للاستدلال على ذلك بما قامت به «الدولة العباسية» في التدخل في شأن الجدل اللاهوتي حول القرآن، كما فعل القيصر في التدخل في شأن المجامع المقدسة في القرون السابقة على الإسلام.
ونحن الآن في صخب «تعديل الدستور» أجدني في صف

الفكر جزء لا يتجزأ من حركة الصراع الاجتماعي والسياسي والثقافي

القلائل الذين يرون ضرورة أن تتخلى الدولة عن الانتساب إلى «دين» بعينه، فالدولة كائن معنوي. لعل هذه تكون نقطة البداية في مسألة «المواطنة»، وجوهرها عدم تدخل الدولة في الشؤون الاعتقادية للمواطنين. الأزهر مؤسسة يجب أن تتحرر من أسر الدولة لتمارس بحرية دورها التعليمي والدعوي وتتفاعل مع مؤسسات المجتمع الأخرى بدلاً من أن تكون رقيباً عليها.

رقابة الدولة على ضمير المواطن، ورقابة الأزهر على كل المؤسسات، كلتاهما جزء من بنية الدولة البوليسية التي آن الأوان لتفكيكها لتحرير المواطن وتحرير الفكر. هذه هي الأزمة التاريخية وليس تقاعس المثقفين أو غباء الشعوب.

كيف تستخدم الأنظمة الديكتاتورية المرجعية الخطاب الديني كغطاء أيديولوجي.. ولماذا ترى أن أصحاب الخطاب الديني مناهضون لمبادئ التجديد والتحديث والتطوير؟

الأنظمة العربية وغير العربية في العالم الإسلامي احتاجت إلى مشروعية وجدتها في الزعم بحماية العقيدة، وهو نفس الزعم الذي انبنى عليه مفهوم «الخلافة» في الأدبيات السياسية التقليدية. مناهضة التجديد والتحديث والتطوير مقصورة على مجال الفكر الديني، باعتباره مجالاً للحقائق الثابتة التي يُعدُّ المساس بها مساساً بالأنظمة ذاتها التي يسندها هذا الفكر.

ما الذي حوّل المجتمع العربي من التسامح إلى التعصب والتكفير؟

عوامل كثيرة يصعب الإلمام بها في حوار كهذا. لعل من أهم هذه العوامل وأولها غياب «الحريات»، ولا أقصد الحريات السياسية، بل أقصد «الحرية» بمعناها الاجتماعي والفكري والفلسفي. غياب الحرية يخلق حالة من «الانسداد» تبدأ على المستوى الفردي وتطال الاجتماعي والسياسي والثقافي والفكري. العامل الثاني - وهو مرتبط بالأول - اختصار الهوية في «الدين» وحده وتفتيت العناصر العديدة المكونة للهوية. هذا الاختصار له تجليات في كل مناحي الحياة: السياسية والاجتماعية والفكرية والثقافية، بل واللغوية. نحن الآن بإزاء اختصار آخر للهوية الدينية ذاتها إلى إما «شيعي» وإما «سُني»، وهو اختصار وراءه ما وراءه. وراء هذه الاختصارات انقلابات عديدة حدثت في الهوية السياسية للدولة العربية الحديثة، وهي انقلابات لم تمس هيكل الدولة التقليدي.

كيف ترى الدور الذي تلعبه السياسة في تجديد الخطاب الديني؟

إنه دور سلبي يحوِّل الفكر الديني إلى فكر براغماتي، فيصبح التجديد لغواً من القول وتحسيناً للقوارير الحاملة للفكر القديم نفسه. لاحظ فزع المؤسسة الدينية من ظاهرة «الدعاة» و«المفتين» الجدد. إنه صراع بين متنافسين على ترويج السلعة ذاتها. أصبحت كلمة «خطاب» تعني «الخطابة» و«الوعظ»، وأصبحت كلمة «تجديد» مرادفة لمقابلها السياسي الرث «إصلاح». لا يمكن تجديد الخطاب الديني دون نقده، أي فحصه نقدياً في سياقه التاريخي والاجتماعي. هكذا قال الشيخ «أمين الخولي» شيخ المجددين: «أول التجديد، قتل القديم بحثاً»، فهل قتلنا القديم بحثاً أم ضيعناه وبددناه حين اختصرناه في محفوظات نرددها بألسن متباينة؟

الفكر الذي تنتمي إليه والأسلوب الذي انتهجته في تجديد القرآن لم يستمر منذ المحاولات التي تمت في القرن الثالث الهجري مروراً بابن رشد ومحمد عبده وطه حسين وأمين الخولي، وحتى الباحث محمد أحمد خلف الله ورسالته عن «التمثيل في القرآن الكريم».

ألا ترى أن الفكر الذي لا يستطيع الصمود أو إثبات وجوده كل هذا الزمن فكر هش وضعيف أو خاطئ؟

من زعم «تجديد القرآن» يا مولانا؟ وما معنى هذا الكلام الملقى على عواهنه؟ كل من ذكرتهم معنيون بتجديد الفكر وتجديد المعنى الديني، وهي عملية دونها لا يستقيم أمر أمة إذ تتجمد ثقافتها، وهو ما نعانيه الآن. ومن أهم أسس تجديد المعنى الديني تجديد فهم القرآن، وهو أمر لن يتحقق دون تجديد المناهج بالتواصل مع الفكر الإنساني في علوم اللغة والبلاغة وتحليل النصوص والهيرمينوطيقا وغيرها بلا خوف ولا مهابة.

ويستطرد د. ابو زيد بعد توقف قصير ويضيف قائلاً:

تتحدث عن «صمود» الفكر كما لو كان الفكر ينشأ في فراغ، ويحارب التقليد والانغلاق وضيق الأفق في فراغ. الفكر جزء لا يتجزأ من حركة الصراع الاجتماعي والسياسي والثقافي. ولو طبقت منطقك على حياتنا السياسية لقلت إن النظام الحالي هو الأفضل للحكم لأنه عاش واستمر أكثر من ربع قرن، في حين فشلت كل محاولات إصلاح هذا النظام واستبدال نظام أفضل به. يعني بعبارة أخرى: كل الأنظمة السياسية الأخرى - الحرية والديموقراطية وتبادل السلطة - هشة وفاشلة وخاطئة. وبالمثل يمكن القول إن كل المفكرين الذين عانوا الاضطهاد والإبعاد - والقتل أحياناً- كانوا فاشلين وأن أفكارهم كانت خاطئة.

ومع ذلك فإن استنتاجك نفسه خاطئ، فلولا ما أنجزه هؤلاء المفكرون - الفاشلون الخاطئون بحسب هذا المنطق- ما سمعت من يقول الآن إن تحصيل «الجزية» من الأقباط

- وهو أمر منصوص عليه في القرآن الكريم نصاً قطعي الدلالة- كان ممارسة تاريخية. ومع ذلك فالفارق بين من يقول ذلك وبين الفكر النقدي الحقيقي فارق شاسع. إذ يعجز من يقول ذلك عن الاعتراف بالأصل الذي انبنى عليه مثل هذا الرأي، أصل أنّ القرآن «نص تاريخي». هذا نموذج للتجديد البراغماتي الذي تحدثت عنه فيما سبق، وهو تجديد فيه من الجبن أكثر مما فيه من الفكر.

ما الاختلافات وما نقاط التلاقي بينك وبين هؤلاء الذين ذكرتهم في السؤال السابق؟

الفارق أنهم عاشوا عصورهم وأنا أعيش عصري، استلهم من إنجازاتهم وأقدرها دون أن أحولها إلى أغنية أرددها. المقصود أنني أتواصل معهم منذ المعتزلة وحتى الشيخ أمين الخولي تواصلاً نقدياً أؤكد به تلمذتي الحقيقية لهم وقدرتي على استيعابهم وعلى تجاوزهم في نفس الوقت.

حصلت على جائزة ابن رشد للفكر الحر، وبينك وبين مسيرة ابن رشد تشابه واضح سواء في تطبيق المنهج العقلاني للبحث أو التصادف في حرق كتب ابن رشد وتحريم الفلسفة وطرده من الأندلس، ومحاكمتك بدعوى الحسبة والتفريق بينك وبين زوجتك وحرمانك من نيل درجة الأستاذية في جامعة القاهرة وطردك من مصر.. كيف ترى التلاقي والاختلاف بينكما؟ وهل هذا هو مصير من يتأمل ويبحث منذ قدم التاريخ وحتى الآن؟

قد تكون هناك نقاط تلاق كثيرة، وهذا يكشف تجمد المجتمعات العربية. أزمة ابن رشد تُردّ إلى حرص السلطة على مغازلة العامة من خلال الفقهاء. ولذلك حين أرادت فرض ضرائب جديدة اشترط الفقهاء نفي ابن رشد وحرق كتبه، وقد كان. لكن ابن رشد تجاوز أزمة «النفي» و«الحرق» لأنه مفكر أصيل، فعاشت أفكاره وتطورت وأحدثت أثرها في سياق آخر قدّرها وأفاد منها. الأزمة هي في جوهرها: سلطة سياسية عاجزة عن التواصل مع المجتمع إلا من خلال وساطة الفقهاء باسم الحفاظ على الثوابت وحماية العقائد.. إلخ. ولأن هذه السلطة هجينية التكوين تجدها «مدنية» في القانون التجاري والجنائي، «دينية» في الأحوال الشخصية. وهي الآن تحاول اللعب على الحبلين: حبل «مبادئ الشريعة هي المصدر الرئيسي للتشريع» وحبل «لا أحزاب على أساس ديني»، فيصبح «الدين» مؤمماً. كيف تتخيل فكراً حراً يزدهر هنا؟ هل هذا قدر لا فكاك منه؟ كلا بالقطع فالفكر الحر يقاوم.

تقول إن طه حسين عندما حذف العبارات الملتهبة من كتابه «في الشعر الجاهلي» لم يتنازل عن منهج الشك الديكارتي.. كيف؟

حذف طه حسين العبارة التي أثارت ثائرة المتعصبين، أما منهج البحث فقد ظل هو هو، بل اتسع تطبيقه في كتاب «في الأدب الجاهلي». ما أثار المتعصبين ضد الرجل كان عبارة انتزعت من سياقها وتم تزييف دلالاتها. وهذا ممكن في نسق ثقافي يعتمد على الرواية الشفاهية. نفس الأمر حدث مع «أولاد حارتنا» حين سمع شاب من خطيب مسجد عن كفر مؤلفها، وقل ما شئت.

نسقنا الثقافي يعتمد على الرواية الشفاهية مما يجعلنا أسرى جهلنا أو تعصبنا

«مفهوم النص» ليس بحثاً في تاريخ القرآن بقدر ما هو تناول لعلوم القرآن الكلاسيكية بحثاً عن مفهوم النص

حين كتبت «مفهوم النص» لماذا استبعدت قضايا هامة ومتعلقة بالنص مثل حال اللغة العربية أيام الرسول صلى الله عليه وسلم وجمع القرآن بها في عهد سيدنا عثمان وليس في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وخلو اللغة العربية من التنقيط وعلاقتها بالنص القرآني وقدسيته؟

يعني أنت تحرضني على مزيد من الكفر بحسب قول المتعصبين. إذا كان مفهوم النص خلا من مناقشة هذه القضايا، فلأنه ليس بحثاً في تاريخ القرآن بقدر ما هو تناول لعلوم القرآن الكلاسيكية بحثاً عن مفهوم للنص. هذا «المفهوم» الذي توصلت إليه أثار ما أثار بعد أن زيّف معناه المزيفون. ومع ذلك فأنا الآن بصدد بحث جديد عن القرآن ربما يكون بمثابة «زيارة جديدة».

ها أنت ترى مثل لويس عوض في كتابه المصادر «في فقه اللغة العربية» أن القرآن أوحي به إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، والرسول صلى الله عليه وسلم قام بصياغته بعد ذلك باللغة العربية.. أما زلت عند هذا الرأي؟
وهل يعقل أن يستطيع بشر وضع كلام بهذا الأسلوب ودون خطأ واحد وبطريقة يعجز باقي البشر عن صياغتها؟

أولاً، لا أدري من أين أتيت بأنني أرى هذا الرأي، وأكاد أشك أن لويس عوض كان معنياً في كتاب «فقه اللغة» بهذه القضية. أراك أيضاً - وهذا مؤسف - تعتمد على السماع. ومع ذلك فالقضية ليست جديدة، فالسيوطي في كتابه «الإتقان في علوم القرآن» يورد رأياً فحواه أن القرآن أنزل على قلب محمد «أنزله على قلبك» بنص القرآن، وهذا معناه كما يذهب أصحاب هذا الرأي أن المعنى إلهي واللفظ لمحمد. هذا رأي قديم إذن وليس بدعة جديدة. مسألة لغة القرآن وأسلوبه ونظرية إعجازه اللغوي والبلاغي مسألة أيضاً تحتاج لفحص نقدي تاريخي بخصوص «التحدي» ومعناه ودلالته.

في هجاء البشر ومـديح القرود

النسناس قبل غروب الشمس

أحمد إبراهيم الفقيه
كاتب من ليبيا

لم تغادر مخيلتي حادثة قرأتها في كتاب «الحيوان» للجاحظ، عن القرية المحاذية لغابة مأهولة بالقرود، والشكوى التي رفعها أهالي تلك القرية، إلى السلطان، يطالبونه فيها بإنقاذهم من الاعتداءات التي تقوم بها القرود على القرية، وخاصة اغتصاب النساء، حيث كانت هذه القرود تقتنص فرصة خروج أية امرأة من نساء القرية للرعي أو لجمع الأحطاب أو جلب الماء من النبع الموجود بطرف القرية، حتى تهجم عليها، بل وتساعد إناث القرود ذكورها في الإمساك بالمرأة لهؤلاء الذكور يتناوبون على اغتصابها، ولا يتركونها إلا بعد قضاء وطرهم منها وهي مرمية فوق الأرض، ينزف دمها من الجراح التي لحقت بها أثناء مصارعتها لهذه القرود، وهي بين الحياة والموت، بل حصل أكثر من مرة، كما يقول الجاحظ على لسان هؤلاء الناس في شكواهم المرفوعة إلى السلطان، أن ماتت المرأة المغتصبة بين أيدي هذه القرود المتوحشة، إن لم يكن اختناقاً أو نزفاً، فتحت تأثير الصدمة والإحساس بالعار.

كانت هذه القصة القديمة التي أوردها أبو عثمان الجاحظ في كتابه الشهير، الذي يرجع تاريخه لأكثر من اثني عشر قرنا، ولم يحدد تاريخ وقوعها الذي يمكن أن يكون قبل كتابة الكتاب بقرون كثيرة أخرى، قد أصابتني بحالة من الفزع من القرود يمكن تسميتها «فوبيا القرود»، منذ أن قرأتها في مكتبة المدرسة الثانوية في تلك المرحلة المبكرة من عمري، وصرت أحس بقشعريرة من أي قرد أراه حتى لوكان قرداً من تلك التي يسرح بها الشحاذون والحواة في شوارع القاهرة، ويعلمونها بعض الرقصات والحركات الخفيفة التي تجعلها كائنات مضحكة يحبها الناس ويتحلقون حولها ويدفعون القروش لصاحبها، وبعكس زميلاتي التلميذات اللاتي تستقطبهن مثل هذه الحلقات التي تضحك لمنظر القرد الراقص، أثناء خروجنا من المدرسة، كنت أنفر منها وأسرع الخطى لكي أبتعد عنها، وصرت فيما بعد أتجنب الذهاب إلى الأماكن التي تحتفظ بتجمعات للقرود مثل حديقة الحيوان بمنطقة الجيزة، أو حديقة الأسماك بمنطقة الجزيرة التي تحتوي على جبلاية للقرود، وعندما ترغمني الظروف على الذهاب إلى هذه الأماكن، كنت أقوم بكل التدابير التي تجعلني أبقى بعيداً عن المناطق المأهولة بالقرود، كما حدث أكثر من مرة مع خطيبي الذي لم أشأ أن أخالفه عندما شاء أن نلتقي في حديقة الأسماك، فكنت أذهب إلى هناك، وأكتم عنه خوفي من القرود، وأجلس معه في جزيرة الشاي وأنا أحرص على أن أدير وجهي إلى جبلاية القرود التي تشكل مرتفعاً لا يمكن لمن يدخل الحديقة أن يتفادى النظر إليه، إلا إذا تعمد ذلك كما أفعل، وأدار للجبلاية ظهره عن سبق إصرار، ولأنني اشترك مع خطيبي الذي أصبح زوجي، في العمل بالتدريس، فقد تقررت إعارتنا إلى المملكة المغربية ضمن برنامج للتبادل الثقافي، يقضي بأن يذهب من مصر مدرسون لتدريس اللغة العربية، مقابل مجيء مدرسين للغة الفرنسية من المغرب للتدريس في بعض المعاهد المتخصصة، وسافرت وزوجي مع أعضاء البعثة إلى العاصمة الرباط، ليتم من هناك توزيعنا على المدارس التي تحتاج لهذا التخصص في مختلف مناطق المملكة، وكانت المدرسة التي تم اختيارها لنا، تقع في

إحدى المدن الجبلية بأواسط المغرب، هي مدينة إزرو، التي وجدنا زملاء مغاربة وموظفين مصريين في السفارة يهنئوننا على حظنا السعيد الذي جعل مدينة إزرو من نصيبنا، بسبب جمالها، وجمال المنطقة التي تجاورها، خاصة بعد أن ابتنى ملك البلاد قصراً في مدينة تحاذيها هي ايفران، لقضاء أشهر الصيف هناك، فصارت المنطقة تزخر بالمتنزهات والأندية الرياضية والاجتماعية ذات المستوى الرفيع، كما صارت الجبال المجاورة محجاً للمتزحلقين على الجليد بعد أن جلبت الحكومة الخبراء لبناء منتجعات عالمية للسياح، وكانت سعادتي وسعادة زوجي كبيرة ونحن نصل الى هذه المنطقة الجبلية ذات الطبيعة الساحرة، بجبالها وغاباتها وبحيراتها التي تحيط بمدينة إزرو وتشكل جزءاً منها، ونأخذ من محطة الحافلات سيارة أجرة تقلنا إلى السكن الذي خصصوه لنا، وكان عبارة عن دارة صغيرة في حي سكني يتبع المدرسة ويقع على مسافة قصيرة منها، ووجدنا فور أن استقر بنا المقام في مقر إقامتنا الجديد، ترحيباً من أهل الحي، قاطنيه وأصحاب دكاكينه، ورأينا من عواطفهم ما أشعرنا بأننا بين أهلنا وإخوتنا، وأزال هذا الترحيب عني وعن زوجي ذلك الخوف الغريزي الذي يشعر به كل إنسان ينتقل من بيته ومحيطه الذي عاش وتربى فيه إلى بيئة ومحيط جديدين وغريبين عنه، وكانت إزرو أشبه بحديقة كبيرة حيث الأشجار في كل مكان، موصولة بذلك الغلاف الأخضر الذي يغطي الجبال من حولها، بين بساتين وغابات وحقول ومراع خضراء، ولم تكن المدرسة والحي السكني التابع لها، استثناء من ذلك، فالمكان مكتظ بأشجار السرو والصنوبر والسنديان التي تعطر بأريجها المكان، تحاذيها وتجاورها أشجار مثمرة أخرى مثل أشجار البابونج والنارنج، ومزارع الموز، ولم أكتشف إلا في اليوم الثاني أو الثالث، وأنا أبدأ في مباشرة العمل في المدرسة وانتقل إليها من بيتي على الأقدام عبر طريق تحف به الأشجار، أن هذه الأشجار المحيطة بالبيت والمدرسة ليست إلا مستعمرة للقرود، ولنوع من القرود الصغيرة، المسماة النسانيس، وهي أكثر أنواع القرود ذكاء وقدرة على تقليد الإنسان والتآلف مع المجتمعات البشرية والقيام بتصرفات تشبه تصرفات البشر، بل إن هذه النسانيس بالذات هي التي ورد ذكرها في كتاب الجاحظ عند سرده لقصة القرود التي تغتصب النساء، وأعترف أن فرحتي بجمال بلدة إزرو وبهاء الحي الجامعي تبخرت منذ اللحظة الأولى التي رأيت فيها هذه النسانيس، بل تحولت الفرحة إلى إحساس بالصدمة، وخيبة الأمل، فالأمر هذه المرة ليس قروداً في حديقة



الحيوان أتفاداها وأمضي في طريقي وإنما جيرة مستمرة، ورفاق في الإقامة التي سوف تستمر مدة استمراري في هذا العمل، وشعب من القرود يستوطن هذه الأشجار ويتقافز عبرها بحرية، وهي أشجار موصولة بحديقة البيت الذي أسكنه والمدرسة التي أعمل بها، وصار همي وأنا أذهب بصحبة زوجي إلى المدرسة والتقي ببعض الجيران وأصحاب الحوانيت هو أن أسأل هؤلاء الناس الذين يقيمون إقامة دائمة بصحبة النسانيس كيف يتعاملون معها ونوع المضايقات التي يلقونها منها، فكانت الردود تختلف من واحد إلى آخر، فهناك من يعبر عن إعجابه بها ويجد في صحبتها تسلية وترفيهاً، وهناك من يجدها إزعاجاً بسبب ما يصدر عنها من أصوات، وما تقوم به من مضايقات لسائقي السيارات، خاصة عندما تختار أن تقفز فوق مقدمة السيارة وهي تجري، وتمسك بممسحتي الأمطار وتلتصق بالزجاج فتحجب الرؤية عن السائق، الذي يضطر إلى إيقاف السيارة، بطريقة فجائية تخالف قواعد السلامة، ليقضي وقتاً في إزاحة هذه الحيوانات المزعجة من فوق سيارته، إلا أنني لم أسمع أي شيء عن سلوك عدواني آخر تقوم به، أو إشارة إلى ما جاء ذكره في كتاب الجاحظ، ولم يكن ممكناً طبعاً أن أفصح عن هواجسي وأسأل أي أحد سؤالاً مباشراً عن ذلك الموضوع الذي أورثني كراهية القرود والخوف منها، وقررت أن أكتم خوفي وألا أعكر صفو الحياة التي أعيشها مع زوجي بالتعبير أو الحديث عن أية مخاوف أعاني منها، خاصة أنني أسير في طريق الذهاب إلى المدرسة أو العودة منها وأنا في صحبته وحمايته مطمئنة إلى أنني لا أواجه أي خطر من هذه النسانيس التي كان زوجي يبدي تلطفاً معها ويتعمد أن يضع في جيبه شيئاً من اللوز أو الفول السوداني يقدمه طعاماً لها، وهو يعبر عن إعجابه بهذه الكائنات المسالمة اللطيفة الذكية، سعيداً بهذا الحظ الذي جعلنا نجاور غابات مأهولة بمثل هذه القرود المسالمة التي تكاد من فرط ذكائها أن تصبح بشراً، وليست كغابات أخرى تسكنها الضباع والذئاب وأحياناً حيوانات أشد شراسة وفتكاً كالنمور والأسود، ولم أستطع أن أرد عليه بما يخطر على ذهني من ردود بأن هذا يجعلها أكثر خطراً، وأدعى لمثلي أن يخشاها باعتبارها أقرب في طبيعتها إلى الإنسان، ويمكن أن تمارس بعض سلوكيات البشر بأسلوب حيواني وترتكب أعمال الاغتصاب مع النساء كما ينزو ذكر الحيوان على أنثاه.

كانت الأيام الأولى تحضيراً للعام الدراسي وإعداداً له، حيث يشارك كل المدرسين والمدرسات في لجان وفرق عمل تعمل في الفترة الصباحية حتى منتصف النهار، إلا أن المسألة اختلفت عندما انتظمت الدراسة وتم توزيع المدرسين على مختلف الحصص والفصول، فالدراسة تتواصل طوال ساعات النهار، ولم يكن جدول الحصص الذي يقدمه زوجي متوافقاً مع جدول الحصص التي أقدمها، بل صار ذهابي إلى المدرسة يتوافق مع موعد عودته وانتهائه من تقديم دروسه، ولم يعد متيسراً أن أذهب بصحبته إلى المدرسة كما لم يكن ممكناً أن أفكر مجرد التفكير في قطع المسافة بين البيت والمدرسة، رغم قصرها، بمفردي، وكان الحل الذي اهتديت إليه هو أن

اتفق مع فاطمة، الصبية البربرية الصغيرة ذات الخمسة عشر عاماً، التي تأتي لمدة ساعتين كل يوم لمساعدتي في أعمال البيت، على مرافقتي في مشوار الذهاب والعودة عبر هذا الطريق المأهول بالنسانيس، ولم أجد مبرراً أمام زوجي، وأمام مجتمع المدرسة الذي صار يشاهد هذه الفتاة تودعني عند باب المدرسة وتنتظرني لترافقني عند المغادرة، غير القول إن دواعي الحمل تقتضي أن أستعين بهذه الفتاة في حمل حقيبة الكتب والكراريس، بينما كان العمل الحقيقي لهذه الفتاة البربرية التي تجيد الحديث باللغة العربية، هو أن تلهيني عن الانتباه لهذه النسانيس، وتشغلني بحديثها عن الهواجس والمخاوف التي تراودني أثناء مروري بجوارها، ومع انقضاء أشهر الخريف، وانتهاء الأوقات المشمسة، وانقلاب الجو إلى غيوم وأمطار وبرد كما هي طبيعة فصل الشتاء في تلك المناطق الجبلية المشهورة بمنتجعات التزحلق على الجليد، بدأت النسانيس تغيب من أماكنها المعهودة فوق أغصان الأشجار، بل تختفي نهائياً عن الأنظار، هاربة من هذا الصقيع للاحتماء بأدغال بعيدة، وشقوق في الجبال المجاورة، إلى حد أنني فكرت في إعفاء الصبية البربرية من مرافقتي توفيراً لأجرتها، لولا أنني كنت ألمح بين الحين والآخر وجه نسناس يطل بين أغصان شجرة بعيدة، فأعرف أن وجود هذه النسانيس في هذه البقعة من الأرض قدر لا هروب منه، طالما أرغمتني ظروف العمل على الإقامة في هذه البلدة، وأنه لاسبيل لأن أنسى خوفي منها حتى وهي تتوارى بعيداً داخل الغابة، لأنها مهما ابتعدت فلابد أن تترك ممثلاً لها يذكرني بها، بل إن هواجسي ازدادت استعاراً عندما رأيت في سوق البلدة صبياً صغيراً كثيف الشعر، يغطي الشعر الأسود الغزير ذراعيه وساقيه، مما جعلني لا أشك لحظة واحدة بأن أمه قد أنجبته بعد أن تعرضت للاغتصاب من قبل هذه القرود. أعرف أنني حامل، وأن هذا العمل يعصمني من الوقوع في مثل هذا البلاء الذي وقعت فيه أم الصبي الكثيف الشعر عندما تعرضت لاغتصاب القرود، ولكنني سأصاب بمحنة أكبر من محنتها لأنني إن لم أفقد حياتي فسأفقد عقلي وسأفقد بالتأكيد الجنين الذي في أحشائي لو تعرضت لمثل هذا الاعتداء لا سمح الله. كان هناك رذاذ خفيف، توافق نزوله مع موعد ذهابي إلى المدرسة، فأخذت معي المظلة وطلبت من فاطمة أن تلتصق بي وأنا أنشرها فوق رأسي ورأسها لكي تتقي هي الأخرى ابتلال ملابسها والكراريس التي معها بهذا الرذاذ، سائرين باتجاه المدرسة، نخترق أشجار الغابة، ندردش ونتضاحك دون أن يعكر صفونا وجود أي نسناس فوق هذه الأشجار، وعند وصولنا إلى نقطة في منتصف الطريق، تزداد فيها الأشجار جسامة وكثافة، وتتشابك لتصنع ما يشبه الدغل الذي قد يغري النسانيس بالاحتماء تحته من المطر، ازددت اطمئناناً وإحساساً بالأمان لحظة أن تطلعت فلم أجد أثراً لهذه القرود، إلا أن حركة مبهمة تناهت إلي من بين هذه الأشجار الكثيفه أزالت هذا الشعور وجعلتني أتحفز وأتهيأ لظهور هذه الكائنات الكريهة، ولكن الذي ظهر من بين كثافة الأشجار لم يكن قرداً أو عدة قرود، وإنما ثلاثة شبان، لهم شعور منفوشة وملابس رثة كأنهم كانوا يتمرغون في الأوحال، يتبادلون نظرات مريبة ثم يتجهون بهذه النظرات لي وللفتاة التي معي وقد وقفنا في حالة ترقب وتوجس، قبل أن نرى أحد الثلاثة، وكان أكثر من صاحبيه طولاً وامتلاء، يهيب بهما أن يسرعا قبل هروب الفتاة الشلحية والمرأة المصرية، مما جعلنا ننتبه إلى أنه ينوي بنا شراً، فركضنا عائدتين باتجاه القرية، إلا أن الشبان الثلاثة ركضوا خلفنا، وأسرع أحدهم يسبقنا ويسد الطريق أمامنا، بحيث أفلحوا في محاصرتنا ومنعنا من الهروب وأخرج أحدهم سكينا يشهره في وجهي ووجه الفتاة التي معي، طالباً منا أن ندخل أمامه وسط الغابة، وبسرعة طويت المظلة وضربت بها يده التي تحمل السكين حتى طار السكين بعيداً، إلا أن رفيقه لحق به وعاد يهددنا وهو يشهره في وجهينا، في حين تصاعد صراخنا أنا وفاطمة نطلب النجدة، دون أن يكون هذا الصراخ رادعاً للشبان الثلاثة، يمنعهم من مواصلة تحرشهم بنا وتهديدهم لنا ومحاولة سحبنا داخل الغابة، وفي حين نجحوا في جر فاطمة فإنني دخلت في معركة معهم بالمظلة وعندما أفلحوا في انتزاعها مني ارتميت فوق الأرض، أمسك بأعشابها وترابها، رافضة أن استسلم لاثنين منهم يحاولان جرّي بالقوة للحاق بزميلهما الذي أمسك بفاطمة قريباً من إحدى الأشجار، دون أن تتوقف هي أيضا عن إطلاق صراخها كما واصلت أنا أيضا الصراخ بأقصى ما في حنجرتي من قوة، ورغم السيارة التي توقفت في عرض الطريق، والرجل الذي خرج منها صائحاً في أوجه الشبان أن يتوقفوا عن الاستمرار في سلوكهم العدواني الإجرامي، فلم يظهر عليهم أي خوف أو رغبة في العدول عن هجومهم. واصل الاثنان محاولة جرّي فوق الأرض، وأمسك الثالث بفاطمة رافضاً أن يتركها تنفذ من قبضته، وأكثر من ذلك أطلقوا تهديداتهم في وجه الرجل الذي جاء يحاول نجدتنا، قائلين له بأن يبتعد عن طريقهم إذا أراد لنفسه السلامة، فعاد إلى سيارته يضرب نفيرها بشكل متواصل، مثيراً أكبر قدر من الضوضاء، ظهر إثر ذلك أكثر من مزارع يحمل فأساً أو رفشاً أو معولاً، مما أنزل الرعب في قلوب الشبان الثلاثة، وركضوا هاربين وسط الأدغال، وتعاون هؤلاء الرجال على نقلي ونقل فاطمة إلى السيارة، كي تأخذنا إلى مستوصف البلدة كما اقترح سائقها، لمداواة ما لحقنا من جروح وخدوش إثر مقاومتنا لهذا الاعتداء، ولم أعترض فهي مناسبة أيضاً لأن أطمئن على الجنين الذي أحمله، بأمل ألا يكون قد لحقه بعض الأذى إثر هذه الصدمة، ورأيت، والسيارة تتحرك بنا عبر الطريق الذي تحفه الأشجار، وجه نسناس صغير يطل من بين الأغصان وينظر نحوي بعينين تمتلآن فضولا، فأدرت رأسي نحو هذا النسناس من إزرو، أنظر إليه بأسف واعتذار ولسان حالي يطلب الصفح منه، لأنني ظلمته وظلمت القرود من بني قومه، عندما اعتبرتهم مصدر خطر وتهديد لحياتي وعفتي وحياة وعفاف كل النساء، بينما الخطر كان يكمن في نوع من البشر، تستحي وحوش الغابة من أفعالهم وترفض الهبوط إلى الدرك الأسفل من الخسة والنذالة والوحشية الذي هبطوا إليه.



التسامح
والتطرف

في الأساس كان التسامح.. ولا يزال.
إنه قبول الآخر، وجوداً ورأياً، تعبيراً وتطلعات. وكي نقبل الآخر لابد من بوابة للعبور. إنها بوابة المعرفة. معرفته واستيعاب فكره. حينها يكون الدخول في العمق الإنساني مُتاحاً.. لا بل هو واجب.
فالأديان في جوهرها الأسمى، إيمان وممارسة.
وأفضل الدروب المؤدية إلى رقي الممارسة هو التسامح. لأنه من دون التسامح لا قبول للمختلف ولا تفهّم له. وفي هذا تصادم مستمر ومجابهات تتوالد وتتناسل حتى الدمار.
فلقد أرسل الله أنبياءه وحمّلهم كتبه ليصلح ما اعوج في خلق البشر. أراد إرجاعهم إلى الصراط المستقيم بإبعادهم عن الانهيارات الأخلاقية التي نخرتهم وشوهت الصورة التي أرادها الله لهم حين بَرَأهم.
في هذا الملف المتعدد الأصوات والنبرات والمشارب، تفتح «الدوحة» الباب واسعاً أمام قبول الآخر والإصغاء إليه ومعرفته ومحاورته، لا لحمله على تغيير عقائده، وإنما للتفاعل معه والالتقاء معاً على ممارسة إنسانية صافية وراقية.
إنه ملف يضم أصواتاً عربية متعدّدة التوجهات، تضيء شمعة، ولو بسيطة، لمكافحة عتمة التطرف. فليس من طبيعتنا أبداً أن نكتفي بلَعْن الظلام!

الدوحة



ثقـــافة التسامح عند المسلمين

بقلم أ.د: يوسف القرضاوي
رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين

من أشد الأمور خطراً، والتي تهدّد المجتمعات بالتمزّق والتعادي، بل قد تفضي إلى اشتعال الحروب بين المجتمعات بعضها ببعض، بل بين أبناء المجتمع الواحد، والوطن الواحد: التعصّب.

وليس المراد بالتعصّب اعتزاز الإنسان بعقيدته أو بأفكاره التي اقتنع بها بمحض اختياره، فهذا لا يمكن أن يعاب. إنما المراد بالتعصّب انغلاق المرء على عقيدته أو فكره، واعتبار الآخرين جميعاً خصومه وأعداءه، وتوجس الشرّ منهم، وإضمار السوء لهم، وإشاعة جو من العنف والكراهية لهم، مما يفقد الناس العيش في أمان واطمئنان. والأمن نعمة من أعظم نعم الله على الإنسان، لهذا امتن الله على قريش فقال: «فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآَمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ» (قريش:3،4). واعتبر القرآن الجنة دار أمن كامل: «ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آَمِنِينَ» (الحجر:46).واعتبر شر ما تصاب به المجتمعات: الجوع والخوف، فقال تعالى: «فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ» (النحل:112).

ومن الناس من يتصور أن الإيمان الديني ملازم للتعصب لا يفارقه لا محالة. لأن المؤمن بدينه يعتقد أنه على الحق، وما عداه على الباطل، وأن إيمانه هو سبيل النجاة، ومن لم يتمسك بعروته الوثقى لم يهتد إلى طريق الخلاص، وأن من لم يؤمن بكتابه المنزل، وبنبيه المرسل، فهو ذاهب إلى الجحيم، ولا تنفعه أعمال الخير التي قدمها، لأنها لم تبن على الإيمان، فلا قيمة لها عند الله. كما قال تعالى:

«وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآَنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا» (النور:39)، وكقوله تعالى: «مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ» (إبراهيم:18). وهذه التصورات للآخرين تنشئ العداوة والبغضاء بين الناس بعضهم وبعض، وكثيراً ما تؤدي إلى حروب دموية بين الطوائف والشعوب المختلفة دينياً.

مصادر ثقافة التسامح لدى المسلم

كما سجل ذلك التاريخ في عصوره المختلفة بين الأديان بعضها وبعض؛ كما بين المسلمين والنصارى، وبين الطوائف والمذاهب الدينية داخل الدين الواحد، كما بين الكاثوليك والبروتستانت، وكذلك السنّة والشيعة. فما الحل أمام هذه المشكلات الفكرية والعملية التي تتجسد في الواقع، وتمثل تحديات تحتاج إلى مواجهة، وتساؤلات تفتقر إلى أجوبة؟

وأود أن أبادر هنا فأقول:

إن الإسلام قد عالج هذه التصورات النظرية، والمشكلات العملية، من خلال ثقافة أصيلة واضحة أسسها وأرساها، وعلمها لأبنائه، وهي ثقافة تؤسس التسامح لا التعصب، والتعارف لا التناكر، والحب لا الكراهية، والحوار لا الصدام، والرفق لا العنف، والرحمة لا القسوة، والسلام لا الحرب.

ومصادر ثقافة التسامح لدى المسلم كثيرة وأصيلة. وأعظمها بلا ريب هو: القرآن الكريم؛ الذي أسس أصول التسامح، ورسخها في سوره المكية والمدنية، بأساليبه البيانية المعجزة، التي تخاطب الكيان الإنساني كله، فتقنع العقل، وتمتع العاطفة، وتحرك الإرادة. وسيرى القارئ الكريم أن الدعائم الشرعية والمنطقية التي سنعتمد عليها في الدعوة إلى التسامح وإشاعته وتثبيته مستمدة من القرآن أساساً.

وبعد ذلك تأتي السيرة والسنة النبوية شارحة موضحة ومفصلة، فالسنة هي البيان النظري، والتطبيق العملي للقرآن، كما قال تعالى:«بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (النحل:44). ويأتي بعد ذلك عمل الصحابة رضي الله عنهم، خصوصاً الخلفاء الراشدين، وسنتهم امتداداً لسنة النبي، وهم تلاميذ مدرسة النبوة، بها اقتدوا فاهتدوا، وعلى ضوئها اقتبسوا تشريعاتهم وتوجيهاتهم، فهدوا إلى صراط مستقيم.

كما نستأنس أيضاً بأقوال أئمة الأمة وفقهائها وعلمائها الراسخين، الذين هم ورثة النبوة، وحملة علمها، ينفون عنه تحريف المغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين.

ومن مصادر ثقافة التسامح لدى المسلم الواقع التاريخي، لأن الإسلام، بهذا التاريخ قام على التسامح مع المخالفين، لم يخالف في ذلك خليفة أو سلطان، أو قائد ، أو وزير في المشرق والمغرب، في خلافة بني أمية، أو بني العباس، أو بني عثمان. ولقد شهد بذلك مؤرخون منصفون من الغربيين وغيرهم، ونقلنا ذلك عنهم في أكثر من كتاب لنا، منهم تومس أرنولد، وغستاف لوبون، وغيرهما.

خصائص ثقافة التسامح الإسلامي

ولثقافة التسامح الإسلامي خصائص متعددة، بيد أن هناك خصيصة مهمة، وهي أن صبغتها الدينية، ومصدرها الرباني، وانبثاقها أصلاً من الأوامر الإلهية، والتوجهات النبوية تجعل لها سلطة على المسلمين، نابعة من قلوبهم وضمائرهم، يذعنون لها، ويحرصون على تنفيذ أحكامها، بدافع من إيمانهم، وخشية لربهم. وفرق بين سلطة القوانين الوضعية التي يحاول كثير من الأفراد التحلل منها، والتحايل على أحكامها، وبين الأحكام الإلهية، التي بشر المؤمنون بها أنهم باحترامها واتباعها، يكسبون رضوان الله تعالى، ومثوبته في الآخرة، وسكينة النفس، وراحة الضمير في الدنيا، كما قال تعالى: «مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (النحل:97).

الدرجة الدنيا للتسامح أن تدع لمخالفك حرية دينه وعقيدته.. والعليا ألا تضيق على المخالفين فيما يعتقدون حله في دينهم أو مذهبهم

الركائز العقدية والفكرية للتسامح الإسلامي

تقوم ثقافة التسامح عند المسلمين على جملة من الركائز العقدية والفكرية، بيانها فيما يلي:

1 - إقرار التعددية

الركيزة الأولى: وهي إقرار ظاهرة التعددية، أو التنوع، وأنها ظاهرة طبيعية، وسنة كونية، كما يؤمن المسلم بوحدانية الخالق، يؤمن بتعددية الخلق في مجالات شتى. فهناك التعددية العرقية: «وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» (الحجرات:13). وهناك التعددية اللغوية: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ» (الروم:22). وهناك التعددية الدينية: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ» (هود:117،118) قال المفسرون: وللاختلاف خلقهم، لأنه لما أعطى كلا منهم العقل والإرادة، تنوعت مواقفهم ودياناتهم. وهناك التعددية المذهبية والفكرية، داخل الدين الواحد، لأن الله أنزل الدين نصوصاً قابلة لتعدد الرؤى والاجتهادات، ولو شاء أن يجمع الناس على رأي واحد، وعلى مذهب واحد، لجعل الدين كله قائماً على نصوص قطعية الثبوت، قطعية الدلالة، فلا مجال فيها لاختلاف. وهناك التعددية السياسية والحزبية، وما دمنا قد أجزنا تعدد المذاهب في الفقه، يلزمنا أن نجيز تعدد الأحزاب في السياسة، فما الأحزاب إلا مذاهب في السياسة، وما المذاهب إلا أحزاب في الفقه.

التعصب انغلاق المرء على عقيدته واعتبار الآخرين أعداء

2 - الاختلاف واقع بمشيئة الله تعالى

والركيزة الثانية: أن اختلاف الدين واقع بمشيئة الله تعالى، المرتبطة بحكمته سبحانه، فلا يشاء إلا ما كان فيه حكمة، لأن من أسمائه (الحكيم) فهو لا يخلق شيئاً باطلاً، ولا يشرع شيئاً عبثاً. وقد أعلن القرآن أن هذا الاختلاف الديني واقع بمشيئة الله عز وجل كما قال: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جميعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (يونس:99) وقال تعالى: «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ» (الأنعام:35). ولو شاء ربنا أن يجعل كل الناس مؤمنين مهديين مطيعين له، لجعلهم على صورة أخرى، كما خلق الملائكة مفطورين على طاعته وعبادته «يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ» (الأنبياء:20)، «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (التحريم:6).وما دام هذا الاختلاف الديني واقعاً بمشيئة الله سبحانه، فمن ذا الذي يقف ضد مشيئة الله؟ ومن الذي يفكر في محو الأديان كلها إلا دينه؟ إنه لو فعل هذا لم يكن مصيره إلا الخيبة والإخفاق، وانتصار مشيئة الله الواحد القهار.

3 - حساب المختلفين إلى الله يوم القيامة

والركيزة الثالثة: أن حساب المختلفين في دياناتهم ومذاهبهم واتجاهاتهم الدينية والأخلاقية التي نشأوا عليها، ليس إلينا، ولكن إلى خالق الجميع، إلى الله وحده، وليس في هذه الدنيا، ولكن في الدار الآخرة، يوم القيامة. وهذا ما قرره القرآن في مواضع شتى. يقول تعالى مخاطباً رسوله: «وَإِنْ جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ. اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» (الحج:68،69). وفي سياق آخر يقول له في شأن أهل الكتاب: «فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ» (الشورى:15). ويعدد أصحاب الديانات المختلفة من كتابيين ووثنيين، ليبين لنا أن الله هو الذي يفصل بينهم يوم القيامة: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (الحج:17).

وهذه الفكرة أو العقيدة، من شأنها أن تخفف من النظرة السوداوية للآخرين، مهما يكن اعتقاد المتدين، ونظرته إلى نفسه، ونظرته إلى غيره، فكل متدين يؤمن أنه هو المهتدي، وغيره هو الضال، وهو المبصر، وغيره هو الأعمى، ولكن حساب ذلك إلى الله، يوم تبلى السرائر، وتنكشف الحقائق: «يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» (النور:25).

4 -اعتبار البشرية كلها أسرة واحدة

والركيزة الرابعة: أن الإسلام ينظر إلى البشرية كلها — أياً كانت أجناسها وألوانها ولغاتها وأقاليمها وطبقاتها- بوصفها أسرة واحدة، تنتمي من جهة الخلق إلى رب واحد، ومن جهة النسب إلى أب واحد، وهذا ما نادى به القرآن الناس؛ كل الناس، فقال: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً» (النساء:1)، وما أجدر كلمة «الأرحام» في هذا السياق أن تفسر بما يشمل الأرحام الإنسانية كلها. كما قال الشاعر المسلم:

إذا كان أصلي من تراب فكلها

بلادي وكل العالمين أقاربي!

وقد أعلن رسول الإسلام هذه الحقيقة- وحدة الأسرة البشرية- أمام الجموع الحاشدة في حجة الوداع، قائلاً: «يا أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم، وآدم من تراب، لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي إلا بالتقوى إن أكرمكم عند الله أتقاكم» (رواه أحمد) وهو تقرير وتأكيد لما جاء في الآية الكريمة من سورة الحجرات «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (الحجرات:13).

فالمراد بالذكر والأنثى في الآية: آدم وحواء، وهما أبوا البشر. ويستأنس لهذا بما جاء في الحديث الذي رواه أحمد وأبو داود عن زيد بن أرقم وإن كان في إسناده ضعف أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول دبر كل صلاة: «اللهم ربنا ورب كل شيء ومليكه، أنا شهيد أنك وحدك لا شريك لك، اللهم ربنا ورب كل شيء ومليكه، أنا شهيد أن محمداً عبدك ورسولك، اللهم ربنا ورب كل شيء ومليكه؛ أنا شهيد أن العباد كلهم أخوة».

وقد أثبت القرآن أن هناك أخوة دينية بين أهل الإيمان أو أهل الدين الواحد، كما قال تعالى: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (الحجرات: من الآية10)، «فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً» (آل عمران: من الآية103). كما أثبت أن هناك أخوة قومية ووطنية، كالتي أثبتها بين الرسل وأقوامهم المكذبين لهم «وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُوداً» (الأعراف: من الآية65)، «إِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحاً» (النمل: من الآية45). والأخوة هنا قطعاً ليست دينية، وإنما هي أخوة قومية، ولهذا كان يبدأ كل رسول من هؤلاء نداءه بقوله: «يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ» (الأعراف: من الآية59). فلا غرو أن تكون هناك أخوة إنسانية آدمية بحكم الانتساب إلى آدم أبي البشر، ومن هنا نودوا جميعا بقوله تعالى: «يَا بَنِي آدَمَ» في القرآن خمس مرات.

5 - تكريم الإنسان لإنسانيته وحدها

والركيزة الخامسة للتسامح في الإسلام: هي تكريم الإنسان من حيث هو إنسان، بغض النظر عن لون بشرته أو لون عينيه، أو صبغة شعره، أو شكل أنفه أو وجهه، أو بالنظر إلى لغته أو إقليمه الذي يعيش فيه، أو عرقه الذي ينتمي إليه، أو طبقته الاجتماعية التي ينتسب — أو ينسبه الناس- إليها، أو حتى دينه الذي يعتنقه ويؤمن به.

وذلك أن أساس التكريم في نظر القرآن هو: الآدمية ذاتها، كما قال تعالى «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً» (الإسراء:70) . وقال تعالى: «لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (التين:4). وقال سبحانه: «الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الإِنسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» (الرحمن:1-4). وقال في أول ما نزل من القرآن: «اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (العلق: 3-5). وقال عز وجل «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ» (البقرة:30). نعم عقد مسابقة بين آدم والملائكة، ظهر فيها فضل آدم أبي البشر على الملائكة الكرام. ومن ثم أمر الإسلام باحترام الإنسان، فلا يجوز أن يؤذى في حضرته، أو يهان في غيبته، حتى بكلمة يكرهها لو سمعها، ولو كانت حقيقة في نفسها، ولكنها تؤذيه، وحتى بعد موته لا يذكر إلا بخير، ولا يجوز أن تمتهن حرمة جسده حياً أو ميتاً، حتى جاء في الحديث: «كسر عظم الميت ككسر عظم الحي» (رواه أحمد وأبو داود).

ومن الأحاديث الصحيحة التي لها دلالة: ما رواه الشيخان أن النبي صلى الله عليه وسلم مروا عليه بجنازة، فقام لها واقفاً، إكراماً للميت، فقال له الصحابة: يا رسول الله؛ إنها جنازة يهودي! (يريدون أنها ليهودي أي أنها ليست جنازة مسلم) فقال صلى الله عليه وسلم- وما أروع ما قال- : «أليست نفساً؟!» (متفق عليه). فما أروع الموقف المحمدي، وما أروع التفسير والتعليل؛ «أليست نفساً؟!» بلى إنها نفس إنسانية، ولكل نفس في الإسلام حرمة ومكانة. وهذا على الرغم مما وقع من اليهود من الإساءات الكثيرة للرسول ولأصحابه.

6 - البر والقسط للمسالمين من غير المسلمين

والركيزة السادسة: إقرار التعامل بالبر والقسط مع المسالمين من غير المسلمين، وهو ما سجلته في أول كتاب لي دخلت به ميدان التأليف العلمي، وهو كتاب (الحلال والحرام في الإسلام) منذ ما يقرب من نصف قرن من الزمان. فقد ذكرت في فصل (علاقة المسلم بغير المسلم) ما يلي: إذا أردنا أن نجمل تعليمات الإسلام في معاملة المخالفين له - في ضوء ما يحل وما يحرم- فحسبنا آيتان من كتاب الله، جديرتان أن تكونا دستوراً جامعاً في هذا الشأن. وهما قوله تعالى: «لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ، إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (الممتحنة:8-9). فالآية الأولى لم ترغب في العدل والإقساط فحسب إلى غير المسلمين الذين لم يقاتلوا المسلمين في الدين، ولم يخرجوهم من ديارهم - أي أولئك الذين لا حرب ولا عداوة بينهم وبين المسلمين- بل رغبت الآية في برهم والإقساط إليهم.

والبر كلمة جامعة لمعاني الخير والتوسع فيه، فهو أمر فوق العدل. وهي الكلمة التي يعبر بها المسلمون عن أوجب الحقوق البشرية عليهم، وذلك هو (برُّ) الوالدين. وإنما قلنا: إن الآية رغبت في ذلك لقوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» والمؤمن يسعى دائماً إلى تحقيق ما يحبه الله.

ولا ينفي معنى الترغيب والطلب في الآية: أنها جاءت بلفظ «لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ» فهذا التعبير قصد به نفي ما كان عالقاً بالأذهان - وما يزال- أن المخالف في الدين لا يستحق براً ولا قسطاً، ولا مودة ولا حسن عشرة. فبيّن الله تعالى أنه لا ينهى المؤمنين عن ذلك مع كل المخالفين لهم، بل مع المحاربين لهم، العادين عليهم.

7 - العداوات بين الناس ليست أمراً دائماً

والركيزة السابعة، التي قررها الإسلام، وعلّمها للمسلمين، وغرسها في عقولهم وضمائرهم: أن الناس قد يعادي بعضهم بعضاً، لأسباب مختلفة، دينية أو دنيوية، ولكن هذه العداوات — على حق كانت أو على باطل- لا تدوم أبد الدهر، فالقلوب تتغير، والأحوال تتبدل، وعدو الأمس قد يصبح صديق اليوم، وبعيد اليوم قد يصبح قريب الغد، وهذه قاعدة مهمة في علاقات الناس بعضهم ببعض، فلا ينبغي أن يسرفوا في العداوة،

الخيبة والإخفاق مصير من يفكر في محو الأديان إلا دينه

حتى لا يبقوا للصلح موضعاً، وهذا ما نبه إليه القرآن بوضوح بعد نهيه عن موالاة أعداء الله وأعداء المسلمين في أول سورة الممتحنة، وضرب مثلاً بصلابة إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم: «إِنَّا بُرَآءُ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَداً حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ» (الممتحنة:4). بعد هذا قال تعالى: «عَسَى اللَّهُ أَن يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُم مِّنْهُم مَّوَدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» (الممتحنة:7). فهذا الرجاء من الله سبحانه الذي ذكره بكلمة (عسى) يملأ القلوب أملاً بتغيير القلوب من العداوة والبغضاء إلى المودة والمحبة، والله قدير على تغيير القلوب، فهو الذي يقلبها كيف يشاء، والله غفور لما مضى من الأحقاد والضغائن، رحيم بعباده الذين تصفو قلوبهم، ولا عجب أن اشتهر بين المسلمين قولهم: وابغض بغيضك هونا ما عسى أن يكون حبيبك يوماً ما».

8 - الدعوة إلى الحوار بالتي هي أحسن

والركيزة الثامنة للتسامح الإسلامي هي: الدعوة إلى حوار المخالفين بالحسنى، وذلك في قوله تعالى: «ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (النحل:125)، فالدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة – غالباً– مع الموافقين، والجدال بالتي هي أحسن – غالباً - مع المخالفين. فالمسلمون مأمورون من ربهم أن يجادلوا مخالفهم، بالطريقة التي هي أحسن الطرق، أمثلها وأقرب إلى القبول من المخالف. والجدال بالتي هي أحسن، هو: الحوار الذي ندعو إليه مع المخالفين لنا، وهو الذي لا يسعى إلى إيغار الصدور، أو المباعدة بين القلوب، وإثارة ما يشعل الفتنة، أو يورث الضغينة، بل يعمل على تقريب القلوب بعضها من بعض، كما قال تعالى في مجادلة أهل الكتاب: «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ» (العنكبوت:46). فالآية تركز على الجوامع المشتركة التي يؤمن بها الفريقان، لا على نقاط التمايز والاختلاف، وهذا من أصول الحوار بالحسنى. وبهذا يرى الإسلام ضرورة الحوار بين المتخالفين، ولا يرى حتمية الصراع بينهم، كما ادعى الكاتب الاستراتيجي الأميركي (صمويل هانتينغتون).

وقد بدأ الحوار الإسلامي المسيحي منذ حوالي أربعين سنة، ولم يزل مستمراً إلى عهد قريب، وقد شاركت في أكثر من مؤتمر لهذا الحوار، منها: مؤتمر القمة الإسلامية المسيحية في روما (أكتوبر2001) الذي دعت إليه جمعية (سانت جديو) وقد شارك فيه كبار الكرادلة، وكبار علماء المسلمين. والقمة الإسلامية المسيحية في برشلونة (2003م) ومؤتمر الحوار الإسلامي- المسيحي مع الكنائس الشرقية خاصة في القاهرة. ولكن بعد كلمات بابا الفاتيكان (بندكت السادس عشر) في محاضرته بألمانيا (12سبتمبر 2006) التي أساء فيها إلى الإسلام ونبيه وعقيدته وشريعته وحضارته توقف الحوار بيننا وبين القوم؛ حتى يظهر موقف آخر يمحو الأذى السابق.

رسول الإسلام أعلن وحدة الأسرة البشرية

9 - أعلى درجات التسامح عند المسلمين وحدهم

والركيزة التاسعة: أن المسلمين وحدهم هم الذين لهم أعلى درجات التسامح الديني. ذلك أن التسامح الديني والفكري له درجات ومراتب، فالدرجة الدنيا من التسامح أن تدع لمخالفك حرية دينه وعقيدته، ولا تجبره بالقوة على اعتناق دينك أو مذهبك، بحيث إذا أبى حكمت عليه بالموت أو العذاب أو المصادرة أو النفي أو غير ذلك من ألوان العقوبات والاضطهادات التي يقوم بها المتعصبون ضد مخالفيهم في عقائدهم.. فتدع له حرية الاعتقاد، ولكن لا تمكنه من ممارسة واجباته الدينية التي تفرضها عليه عقيدته، والامتناع مما يعتقد تحريمه عليه.

والدرجة الوسطى من التسامح: أن تدع له حق الاعتقاد بما يراه من ديانة ومذهب ثم لا تضيق عليه بترك أمر يعتقد وجوبه أو فعل أمر يعتقد حرمته. فإذا كان اليهودي يعتقد حرمة العمل يوم السبت فلا يجوز أن يكلف بعمل في هذا اليوم. لأنه لا يفعله إلا وهو يشعر بمخالفة دينه. وإذا كان النصراني يعتقد بوجوب الذهاب إلى الكنيسة يوم الأحد فلا يجوز أن يمنع من ذلك في هذا اليوم.

والدرجة التي تعلو هذه في التسامح ألا نضيق على المخالفين فيما يعتقدون حله في دينهم أو مذهبهم. وإن كنت تعتقد أنه حرام في دينك أو مذهبك. وهذا ما كان عليه المسلمون مع المخالفين من أهل الذمة. إذ ارتفعوا إلى الدرجة العليا من التسامح. فقد التزموا كل ما يعتقده غير المسلم أنه حلال في دينه، ووسعوا له في ذلك، ولم يضيقوا عليه بالمنع والتحريم.

ذلك لأن الشيء الذي يحله دين من الأديان ليس فرضاً على أتباعه أن يفعلوه.

فإذا كان دين المجوسي يبيح له الزواج من أمه أو أخته فيمكنه أن يتزوج من غيرهما ولا حرج. وإذا كان دين النصراني يحل له أكل الخنزير، فإنه يستطيع أن يعيش عمره دون أن يأكل الخنزير، وفي لحوم البقر والغنم والطير متسع له. ومثل ذلك الخمر، فإذا كانت بعض الكتب المسيحية قد جاءت بإباحتها أو إباحة القليل منها لإصلاح المعدة، فليس من فرائض المسيحية أن يشرب المسيحي الخمر. فلو أن الإسلام قال للذميين: دعوا زواج المحارم، وشرب الخمر، وأكل الخنازير، مراعاة لشعور إخوانكم المسلمين، لم يكن عليهم في ذلك أيُّ حرج ديني، لأنهم إذا تركوا هذه الأشياء لم يرتكبوا في دينهم منكراً، ولا أخلوا بواجب مقدس.

ومع هذا لم يقل الإسلام ذلك، ولم يشأ أن يضيق على غير المسلمين في أمر يعتقدون حله، وقال للمسلمين: اتركوهم وما يدينون.

10 - روح التسامح عند المسلمين

الركيزة العاشرة للتسامح الإسلامي تتجلى فيما نسميه «روح التسامح الديني» عند المسلمين، ذلك أن هناك شيئاً لا يدخل في نطاق الحقوق التي تنظمها القوانين، ويلزم بها القضاء، وتشرف على تنفيذها الحكومات. ذلك هو «روح السماحة» التي تبدو في حُسن المعاشرة، ولطف المعاملة، ورعاية الجوار، وسعة المشاعر الإنسانية من البر والرحمة والإحسان. وهي الأمور التي تحتاج إليها الحياة اليومية، ولا يغني فيها قانون ولا قضاء. وهذه الروح لا تكاد توجد في غير المجتمع الإسلامي. تتجلى هذه السماحة في مثل قول القرآن في شأن الوالدين المشركين اللذين يحاولان إخراج ابنهما من التوحيد إلى الشرك: «وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفاً» (لقمان: 15).

وفي قول القرآن يصف الأبرار من عباد الله: «وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً» (الإنسان:8). ولم يكن الأسير حين نزلت الآية إلا من المشركين. وفي قول القرآن يجيب عن شبهة بعض المسلمين في مشروعية الإنفاق على ذويهم وجيرانهم من المشركين المُصرِّين: «وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلاَّ ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لا تُظْلَمُونَ» (البقرة:272). وقد روى محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة ومدوِّن مذهبه أن النبي – صلى الله عليه وسلم – بعث إلى أهل مكة مالاً لما قحطوا ليوزع على فقرائهم. هذا على الرغم مما قاساه من أهل مكة من العنت والأذى هو وأصحابه. وروى أحمد والشيخان عن أسماء بنت أبي بكر قالت: قدمت أمي وهي مشركة، في عهد قريش إذ عاهدوا، فأتيت النبي –صلى الله عليه وسلم – فقلت: يا رسول الله، إن أمي قدمت وهي راغبة، أفأصِلها؟ قال: «نعم، صِلي أمك» (متفق عليه).

وفي قول القرآن يبين أدب المجادلة مع المخالفين: «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ» (العنكبوت:46). وتتجلى هذه السماحة كذلك في معاملة الرسول – صلى الله عليه وسلم – لأهل الكتاب يهوداً كانوا أو نصارى، فقد كان يزورهم ويكرمهم، ويحسن إليهم، ويعود مرضاهم، ويأخذ منهم ويعطيهم. ذكر ابن إسحق في السيرة أن وفد نجران - وهم من النصارى - لما قدموا على الرسول – صلى الله عليه وسلم – بالمدينة، دخلوا عليه مسجده بعد العصر، فكانت صلاتهم، فقاموا يصلون في مسجده، فأراد الناس منعهم، فقال رسول الله –صلى الله عليه وسلم– : «دعوهم» فاستقبلوا المشرق فصلوا صلاتهم. وعقب المجتهد ابن القيم على هذه القصة في (الهدي النبوي) فذكر مما فيها من الفقه: (جواز دخول أهل الكتاب مساجد المسلمين، وتمكين أهل الكتاب من صلاتهم بحضرة المسلمين، وفي مساجدهم أيضاً، إذا كان ذلك عارضاً، ولا يمكنون من اعتياد ذلك).

وروى أبو عبيد في (الأموال) عن سعيد بن المسيب: أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – تصدق بصدقة على أهل بيت من اليهود، فهي تُجْرَى عليهم. وروى البخاري عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم عاد يهودياً، وعرض عليه الإسلام فأسلم، فخرج وهو يقول: «الحمد لله الذي أنقذه بي من النار». وروى البخاري أيضاً: «أن النبي صلى الله عليه وسلم توفي ودرعه مرهونة عند يهودي في نفقة عياله»، وقد كان في وسعه صلى الله عليه وسلم أن يستقرض من أصحابه، وما كانوا لِيَضِنُّوا عليه بشيء ولكنه أراد أن يُعَلِّم أمته. وقبل النبي صلى الله عليه وسلم الهدايا من غير المسلمين، واستعان في سلمه وحربه بغير المسلمين، حيث ضمن ولاءهم له.

وتتجلى هذه السماحة كذلك في معاملة الصحابة والتابعين لغير المسلمين.

فعمر يأمر بصرف معاش دائم ليهودي وعياله من بيت مال المسلمين، ثم يقول: قال الله تعالى: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ» (سورة التوبة: 60) وهذا من مساكين أهل الكتاب. ويمر في رحلته إلى الشام بقوم مجذومين من النصارى فيأمر بمساعدة اجتماعية لهم من بيت مال المسلمين. وأصيب عمر بضربة رجل من أهل الذمة - أبي لؤلؤة المجوسي - فلم يمنعه ذلك أن يوصي الخليفة من بعده وهو على فراش الموت فيقول: «وأوصيه بذمة الله وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم أن يوفي لهم بعهدهم وأن يقاتل من وراءهم وأن لا يكلفوا فوق طاقتهم» (رواه البخاري). وعبد الله بن عمرو يوصي غلامه أن يعطي جاره اليهودي من الأضحية، ويكرر الوصية مرة بعد مرة، حتى دهش الغلام، وسأله عن سر هذه العناية بجار يهودي، قال ابن عمرو: إن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه» (رواه أبو داود والترمذي). وماتت أم الحارث بن أبي ربيعة وهي نصرانية، فشيعها أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم. (رواه عبد الرزاق في مصنفه). وكان بعض أجلاء التابعين يعطون نصيباً من صدقة الفطر لرهبان النصارى ولا يرون في ذلك حرجاً. بل ذهب بعضهم - كعكرمة وابن سيرين والزهري - إلى جواز إعطائهم من الزكاة نفسها. وروى ابن أبي شيبة عم جابر بن زيد: أنه سُئل عن الصدقة فيمن توضع؟ فقال: في أهل ملتكم من المسلمين، وأهل ذمتهم... وذكر القاضي عياض في (ترتيب المدارك) قال: حدث الدارقطني أن القاضي إسماعيل بن إسحاق، دخل عليه الوزير عبدون بن صاعد النصراني وزير الخليفة المعتضد بالله العباسي، فقام له القاضي ورحب به. فرأى إنكار الشهود لذلك، فلما خرج الوزير قال القاضي إسماعيل: قد علمت إنكاركم، وقد قال الله تعالى: «لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين» (الممتحنة:8). وهذا الرجل يقضي حوائج المسلمين وهو سفير بيننا وبين المعتضد.... وهذا من البر.

أساس التكريم في القرآن هو الآدمية ذاتها



سكان القواقع

تحتاج مجتمعاتنا المدنية هذه الأيام، كما في كل وقت، إلى الكثير من ثقافة التسامح. والإنسان يحتاج خصوصاً إلى ما ليس متوافراً عنده، لأنه يحسّ بالحاجة إليه إحساساً واضحاً.

المطران غريغوار حدّاد

رجل دين من لبنان

والتسامح مستويان اثنان، أو فلنقل إنه نوعان: النوع الأول يكون عندما يُقدم الإنسان على إظهار التسامح مع شخص آخر، انطلاقاً من اعتقاده بأنه أفضل منه وأقوى، لذلك هو يتسامح معه. وهذا هو الخطر بعينه لأنه يتوهم بأنه قادر على التحكم بالآخر، وبأن هذا الآخر ركيك وضعيف ويحتاج إلى من يتعامل معه بالتسامح ليتمكن من الحياة. بالتأكيد هذا النوع، الذي هو مسامحة وليس تسامحاً، ليس سمة من سمات المجتمعات التي نصبو إليها ونعمل على نشر ثقافتها وإرساء قواعد تنظيمها.

أما النوع الثاني، وهو النوع السامي على ما أظن فهو ذلك الذي يقوم على قناعة مفادها أننا جميعاً من المستوى نفسه، من الناحية الإنسانية خصوصاً، وأننا قادرون على اكتشاف بعضنا بعضاً. يعني أننا نستطيع أن نكتشف وجوه الاختلافات القائمة بيننا. وهذا أمر مهم للغاية. ولكن الأكثر أهمية منه هو أن نقبل الاختلافات ونفهمها، ونتفهمها، ونتعامل مع مظاهرها ومع نتائج ممارستها، بانفتاح وباستعداد دائم للتحاور ولتبادل الرأي، من دون استبعاد فكرة ارتضاء تبادل «التنازلات» من أجل الالتقاء فوق أرضية مشتركة وثابتة.

وعلينا أن ندرك أن التسامح، في أيامنا الحالية، يبدو وكأنه طوباوية يستحيل الوصول إليها. وهذا عائد إلى أن كلا منا يرجع إلى أصوله وإلى المجموعة الدينية أو

الطائفية أو المذهبية التي هو فيها في الوقت الحاضر. هو يعتقد أن هذا الموقع هو موقعه الطبيعي، وأن قيم هذا الموقع هي بالضرورة قيمه، وأن مكان انطلاقه الفعلي هو المكان الذي ينتمي إليه بالأصول.
والوهم هو الذي يجعل أصحاب هذه الفكرة يعتقدون أنهم، بسبب قدرتهم، يستطيعون أن يتسامحوا مع الآخر وأن يقدّموا له بعضاً من الكثير الذي عندهم. طبعاً هناك الكثير من النماذج المشابهة من حولنا. لا بل ربما كان هذا النوع من الناس هو الطاغي في المجتمعات حيث نعيش.
لكن، رغم كل هذا، يبقى السؤال الأساسي التالي: إلى أي حدّ يستطيع الفرد منا أن يخرج من «القوقعة» التي نعيش ضمنها؟ وما المقاييس التي تجعلنا قادرين على الخروج من شرنقتنا من أجل الوصول إلى الآخر؟
هذا هو السؤال الكبير الذي لا بدّ من الإجابة عنه، والتصرّف على أساسه إذا كنا راغبين فعلاً في الارتفاع إلى مستوى المبادئ الإنسانية الصافية التي ندعو إليها.

المرجعية إنسانية

والانطلاقة في هذا الاتجاه إما أن تكون دينية وإما أن تكون إنسانية، أو حتى علمانية كما يتكاثر الحديث في أيامنا الحالية.
أنا شخصياً يهمني كثيراً أن أنطلق من المنطلقات الإنسانية – العلمانية لأننا نكون جميعاً في الخندق نفسه وفي المعطيات إياها، ونعمل كلنا يداً بيد من أجل مجتمع مشترك. هنا تتبدّل المرجعية فلا تعود دينية أو طائفية أو مذهبية، بل هي مرجعية إنسانية بكل ما للكلمة من معنى.
في ثقافة التسامح التي نحن بصددها ما معنى القول إن المرجعية هي مرجعية إنسانية؟
يعني أن الإنسان قيمة. قيمة مطلقة. لذلك يجب أن نعيد إلى تلك القيمة كل تصرفاتنا التي ينبغي أن نقيسها على أساس القيمة الإنسانية لنتبيّن ما إذا كنا مصيبين في مواقفنا أو مخطئين. حينها يكون للتسامح معناه الفعلي والعميق.
قيمة الإنسان الحقيقية والمطلقة تقضي بأن يكون الفرد ميزاناً ومحوراً لكل ما يفكر فيه. فإذا كان يريد أن يسنّ قوانين فعليه أن يقول إن هذا القانون هو لكل إنسان. وإذا رغب في إقامة مؤسسة ما فعليه أن يفكر بأنه يقيم تلك المؤسسة لكل الناس وليس لبعض الناس. هذا هو المبدأ الذي نطرحه اليوم في الحركة الاجتماعية – تيار المجتمع المدني، وقد حوّلناه إلى شعار يقول: نعمل لكل إنسان ولكل الإنسان. «كل إنسان» هو الجزء الذي يرتبط بثقافة التسامح كما شرحت سابقاً. أما «كل الإنسان» فهذا عائد إلى إدراكنا بأن الإنسان جسد ونفس وروح. وحين نأخذ هذه الجوانب بعين الاعتبار يكون قد أصبح الإنسان قيمة مطلقة. فالإنسان لا يكون إنساناً كاملاً إلا إذا تكاملت فيه هذه الجوانب الثلاثة.

وهذا أمر صعب التحقيق هذه الأيام لأن المجتمعات التي نعيش فيها تتألف غالباً من أشخاص لم يكن لهم حظ التدرّب على القيم. مما يؤدّي إلى أن تقوم كل عائلة على أساس مجموعة صغيرة من القيم الخاصة بها، تستخدمها كأدوات قياس وإطلاق أحكام يمنة ويسرة، من دون أي تعمّق فعلي في الموضوع المطروح.
لأجل هذا من الضروري أن تكون هناك مجموعة من الناس الذين يتحلّون بالوعي ليكتشفوا معنى كل أبعاد معادلة: كل إنسان وكل الإنسان، وتحاول أن تعثر على الاختلافات التي يمكن أن نقبل بها، وكذلك تهتدي إلى الاختلافات التي يمكن أن نقبل بها.

اختلافات وقيم

أختصر وأقول إن الاختلافات التي يمكن أن نقبل بها هي تلك التي لا تؤثر على تلك القيم سلبياً، لا بل هي تحافظ عليها. أما تلك التي لا يمكنني أن أقبل بها فهي تلك التي تنتهك تلك القيم ولا تحافظ عليها أبداً.
مثلاً هناك عند البعض من غير الواعين، عدد من الاختلافات التي تجعلهم يقولون: هذا الإنسان مختلف عني ولا يمكنني القبول به، لذلك لا بدّ من إزاحته والتخلص منه، أو في أضعف الإيمان محاربته أو مقاطعته.
هنا يكون التسامح قد غاب كلياً عن تصرّفات هذا الفريق. غاب كمفهوم وكثقافة يفترض أن تشهد تطبيقاً فعلياً لها في الحياة اليومية وفي تعاملنا مع الآخرين في كل ساعة.

اكتشاف التسامح

البديل، حتى في الحالات المظلمة، هو أن نساعد هذا «البعض» على أن يكتشف في الآخر بعض النواحي الإيجابية التي يمكن التعامل معها والتأسيس عليها من أجل قبوله والتعاطي معه على أساس مجموعة القيم الإيجابية التي تحدّثنا عنها. حينها يكون التسامح قد بدأ بالظهور فعلاً، وأخذنا نكتشف كيف يمكننا أن نعيش معاً هذه القيم المشتركة، وأن نتطور معاً، وأن نستخرج طرقاً يمكن أن نسلكها فتنتشر من حولنا ثقافة التسامح الحقيقية.
أظن أن الجمعيات المدنية، وكذلك الأحزاب غير الطائفية، والمؤسسات غير المذهبية التي تؤمن بحقوق الإنسان – كل إنسان وكل الإنسان – وبحقوق المرأة.. هذه بعض من الطرق التي يمكن أن نسلكها من أجل تعميم ثقافة التسامح وعيش تجلياتها الفعلية من خلال علاقتنا بالآخرين.
يجب أن نعترف بأن كل هذه المبادئ العليا لا تشهد تطبيقات كثيفة في مجتمعاتنا. ولكن هذا لا يعني أنه يجب أن نستسلم. على العكس الصعوبات تزيدنا تصميماً على فعل كل ما هو ممكن للوصول إلى التسامح!

حقوق الإنسان و(المرأة) إحدى طرق تعميم ثقافة التسامح

في البداية يجب أن نعترف بأن التسامح في الأديان ليس قيمة عبثية أتت عن طريق المصادفة، أو هو قيمة ثانوية يمكننا أن نأخذ بها أو لا نأخذ، بل هو قيمة أصلية وثابتة في كل الأديان السماوية، بل إننا لا نبالغ لو قلنا إنه قيمة وجودية، ووجوده في الحياة ضروري ضرورة الوجود نفسه، ولقد أثبتت ذلك كل الكتب السماوية ومنها القرآن الكريم في قوله تعالى «يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا» فلقد أثبتت هذه الآية بما لا يدع مجالاً للشك أن الهدف الأسمى من الخلق هو التعارف بين البشر من أجل التكاتف لعمران الأرض، وهذا التعارف والتكاتف يلزمه وجود التسامح، والإنسان بطبعه لا تتحقق حياته ولا ينبني كيانه ولا تكتمل ذاته ولا يكتسب ما يصبو إليه من قدرات إلا داخل وسط اجتماعي متشابك، فيه الخير والشر، وفيه الحب والبغض، والتجانس والتنافر، وفيه الأنا والأنا الآخر، ومن بين كل هذه المتناقضات تبدو قيمة التسامح باعتبارها القيمة الأسمى مكانة، والأرفع شأنا.

السُّنة الكونية

د. منى مكرم عبيد
كاتبة من مصر

فكرة التسامح بسيطة وشفافة في حضورها.. كارثية وقاتلة في غيابها

خطابات تشوه المقدّس وتغتال العقل وتصادر الحرية



معارك المتدينين مع أنفسهم أشدّ ضراوة من معاركهم مع غيرهم

وقيمة التسامح الديني تتمثل في كونه يؤكد على الاحترام المتبادل بين أصحاب الديانات المختلفة، وهو حجر الزاوية المتين الذي تبنى عليه العلاقات الإنسانية، وهو لا يعني أنك تحترم دينك ومعتقداتك الخاصة بك فقط، بل يفرض عليك احترام وتقدير المعتقدات الأخرى وعدم تشويهها واحتقارها، فالديانات السماوية حصراً تدعو إلى التسامح مع الآخر وهي جميعاً تستقي من منبع واحد، وهي جميعها تعتبر الناس إخوة لا تفاضل بينهم من حيث رسائلهم السماوية ودعواتهم، ومن حيث الإيمان بهم والسير وفقاً لتعليمهم، فلقد ورد في العهد القديم «أن الرب إلهنا رب واحد فأحبب الرب إلهك بكل قلبك وكل نفسك وكل قدراتك» والقرآن الكريم يقول: «قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من قبلهم لا نفرق بين أحد منهم».
ويقول السيد المسيح «أحبوا بعضكم بعضا كما أحببتكم وأحبوا أعداءكم وأحسنوا إلى مبغضيكم» ويقول القرآن في موضع آخر «إن تعفوا وتصفحوا وتغفروا فإن الله غفور رحيم». وهذه الآية تعني أن الله متسامح وغفور مع الذين يسامحون ويغفرون للمخطئين بحقهم.
والتسامح في الأديان أمر بديهي بحكم انتماء الأديان إلى السماء، وهو ما يعني أنها لا تأمر إلا بالخير والحق والصلاح، ولا تدعو إلا إلى البر والرحمة والإحسان، ولا توصى إلا بالأمن والسلم والسلام، وما كانت يوماً عائقاً في حد ذاتها أمام التلاحم والتبادل والتعايش والتعارف والتحاور، وإنما العائق في الذين يتوهمون أنهم يمتلكون الحقيقة المطلقة ويستغلون الأديان في تحديد مصائر الناس، ولا يوجد دين سماوي ينفرد دون غيره من الأديان بالاشتمال على مبادئ التسامح، ولننظر إلى هذه الآيات التي وردت في القرآن والإنجيل والتوراة وكلها شواهد على أن التسامح عامل مشترك في الديانات الثلاث. يقول الإنجيل «لقد قيل لكم من قبل أن السن بالسن والأنف بالأنف وأنا أقول لكم لا تقاوموا الشر بالشر، بل من ضرب خدك الأيمن فحول إليه الخد الأيسر ومن أراد أن يخاصمك ويخلع رداءك فاترك له الرداء، ومن سخرك لتسير معه ميلا فسر معه ميلين، ومن سألك فأعطه، ومن أراد أن يقترض منك فلا ترده» إنجيل متى 52، العدد 39 – 142، وهنا يناشد المسيح أتباعه بألا يقاوموا الشر بمثله ويطلب منهم السماحة لمن أساء إليهم.
وكذلك تدعو اليهودية إلى التسامح، ولننظر إلى هذه الوصاية «كل ما تكره أن يفعله غيرك بك فإياك أن تفعله أنت بغيرك» وفي موضع آخر «اغتسلوا وتطهروا وأزيلوا شرور أفكاركم – وكفوا عن الإساءة وتعلموا الإحسان والتمسوا الإنصاف».
وهكذا بات واضحاً أن التسامح الديني مطلب إنساني نبيل دعت إليه كل الأديان دون استثناء، وكيف لا تدعو إليه وقد أرادته الحكمة الإلهية واقتضته الفطرة الإنسانية واستوجبته النشأة الاجتماعية وفرضته المجتمعات المدنية. والتسامح لغة متعارف عليها في جميع الأديان والمذاهب.
وقيمة التسامح الديني تتمثل في كونه يقتضي المساواة في الحقوق من حيث إنه يقتضي التسليم المطلق اعتقاداً وسلوكاً وممارسة، بأنه إذا كان لهؤلاء وجود فلأولئك وجود، وإذا كان لهؤلاء دين له حرمته فلأولئك دين له الحرمة نفسها، وإذا كان لهؤلاء خصوصية ثقافية لا ترضى الانتهاك، فلأولئك خصوصية ثقافية لا تقبل المس أبداً. والتسامح الديني أرضية أساسية لبناء المجتمع المدني وإرساء قواعده، فالتعددية والديموقراطية وقبول الآخر وحرية المعتقد وتقدير المواثيق الوطنية واحترام سيادة القانون كل هذه الأمور خيارات استراتيجية وقيم إنسانية لا تقبل التراضي ولا التفريط ولا المساومة، وهذا يعني أن التسامح عامل أساسي لا غنى عنه في بناء المجتمع المدني، وهذا أيضاً يقودنا إلى أن التسامح يستوجب الاحترام المتبادل والتقدير المشترك.

غياب التسامح كارثة

وإذا كانت فكرة التسامح بسيطة وشفافة في حضورها، فإنها كارثية وقاتلة في غيابها لأن غياب التسامح يعني انتشار ظاهرة التعصب والعنف وسيادة عقلية التجريم في السلطة وخارجها من قبل جماعات التطرف والتشدد ومن قبل القوى الغاشمة، إن وجود أقوال من عينة «الحروب المقدسة والحروب الصليبية.. نحن وحدنا على طريق الحق وغيرنا فاسد وكافر وملحد وعلماني» كل هذه المصطلحات ضد التسامح وتفسده وتحل محله الكره والعنف.
وحينما تغيب شمس التسامح تشرق شموس الحروب، ويصبح الرصاص بديلاً عن الحوار، والخراب والدمار بديلاً عن العمار.
لقد أفادنا التاريخ بأن المسلمين قد انفتحوا أيام عطائهم الحضاري وازدهارهم الثقافي على معارف وعلوم وثقافات، وحرصوا على أن يفهموها ويستوعبوها ويستفيدوا منها، حتى أن التاريخ يؤكد أنهم ما استطاعوا أن يقيموا حضارتهم التي أقاموها إلا بعد اطلاعهم واستفادتهم مما وجد لدى غيرهم، وقد شرع ذلك الانفتاح الكوني الذي سلكوه الأبواب على مصاريعها أمام التعرف والتقارب والتبادل وعزز الأدوار الإيجابية الفعالة التي كانت تؤديها تلك المناظرات التي كانت تستقطب عبر «بيوت الحكمة التي تنافس أولو الأمر في تأسيسها» العلماء من

مختلف الأديان، وقد أقبل المسلمون عليها بتلقائية وقصد، وقبلوا فيها شرط الالتزام بعدم الاستدلال على مقولاتهم لا بالكتاب ولا بالسنة، نزولاً عند رغبة مناظريهم من اليهود والنصارى وحتى من البوذيين والمجوس وغيرهم، تمسكاً بالعقلانية وتحقيقاً للموضوعية وتطبيقاً للمنهجية العلمية. ولذلك لابد من الدعوة إلى تضامن المبادئ النبيلة للأديان، وأن تتعاون جهود الثقافات الواعية القادرة على خلق فكر حضاري يتوارى أمامه كل خطاب يشوه المقدس ويغتال العقل ويصادر الحرية ويجذب إلى الخلف، ويعمل على خلق عالم جديد خال من العنصرية العرقية وبغضاء التطاحن الديني وهو هدف كوني نبيل.

التسامح بين المسيحية والإسلام

إن تاريخ التقاء المسيحية بالإسلام تاريخ طويل متشعب، تنوعت محطاته بين التسامح والعنف والدمار والمودة والوقائع الكبرى التي كتب التاريخ على إيقاعها، وضعت المسيحية والإسلام في مواقع العراك والعداوة، لأن التاريخ لم يكتب إلا على ضجيج المعارك ومعادلات الغلبة، لذا قيل إن الشعوب الهانئة ليس لها تاريخ، ولكن يغيب عن أذهاننا أن المعارك التاريخية التي جرت بين المسيحيين أنفسهم وبين المسلمين أنفسهم كانت أقسى وأشد ضراوة من المعارك التي جرت تاريخياً بين المسيحيين والمسلمين، وهما ينتميان إلى دينين مختلفين، مما يثبت أن المعارك لا تشتعل بالضرورة في اختلاف الأديان ولا تقع شرارتها الأولى في سبيلها، وما نموذج الحربين العالميتين الأولى والثانية علينا ببعيد.

إن الحروب التي جيشت لها الجيوش تحت العناوين الدينية الكبيرة كانت أبعد ما تكون عن حقيقة التعبير الديني في سموه الروحي، لأن العنف تعبير عن الترسب السهل لعصبية الدين، والتسامح هو حصيلة الوعي الحقيقي الصعب لرسالة الدين ولندلل على ذلك بعدد من الأمثلة، منها على سبيل المثال لا الحصر المرحلة الأندلسية، فهذه المرحلة لم تعرف ازدهاراً في الشعر والأدب والهندسة والفنون إلا نتيجة تلاقي الحضارات والأديان، وتشاركها في رحابة وتسامح بالرغم من تصادم الاختلاف.

ومع أن المسلمين دخلوا الأندلس في القرن التاسع حاملين حضارة مختلفة وديناً مختلفاً ولغة مختلفة، ومع أن المسيحيين في استعادتهم للأندلس بنوا كنيستهم بالقوطية عنوة داخل أعمدة جامع قرطبة، إلا أن المرحلة الأندلسية ما تجلت كحضارة إلا نتيجة التسامح المتبادل بين الإسلام والمسيحية.

أما بالنسبة لمرحلة الحروب الصليبية، وهي العقبة الفكرية الكبيرة في فهم تاريخ القرون الوسطى وعلاقة المسيحية بالإسلام، فعلينا نحن أهل الشرق استعادة قراءتها المتأنية من مصادرها المتقابلة، لكسر هذا الوهم الكبير والخلط بين الدعوة الدينية والأزمات الاقتصادية والمعارك الحربية والسيطرة السياسية.

وتقودنا هذه المرحلة إلى جدلية العلاقة بين المسيحية الشرقية والمسيحية الغربية والإسلام، وهي علاقة موهت عناصرها وشوهتها تاريخياً الحروب الصليبية ورواياتها.

فالمسيحية الشرقية تحاور الإسلام برحابة وقرابة، تتخطى بكثير إمكانية حوارها مع المسيحية الغربية، والمسيحي الشرقي في بنيته الذهنية، وفي طريقة مواجهته الفكرية والعملية للعالم، وللإيمان أقرب إلى المسلم منه إلى المسيحي الغربي. إن التاريخ الذي شهد مراحل قاتمة في تاريخ علاقات الشعوب المختلفة في انتمائها الديني، عرف أيضا مراحل مضيئة تناقلت إرثاً طويلاً ومنذ بدء الدعوة الإسلامية من التعايش الإسلامي المسيحي. هذا الإرث الذي تقاسمه المسيحيون والمسلمون في الشرق لحقبات طويلة، كان يمتهن ويشرذم عندما تجد السلطة مصلحة لها في العداء المتبادل بين أتباع الديانتين.

> ازدهار المرحلة الأندلسية كان نتيجة للتسامح المتبادل بين الإسلام والمسيحية

عقبات أمام التسامح

لا يبدو العالم في بداية هذا القرن موقعاً رحباً للتضامن والتسامح في ظل حساب توازنات القوى المقبلة بين عولمة كاسحة وفقر متعاظم وإرهاب مفاجئ وحروب أثنية وتوازن دولي ظالم ومحاولات سيطرة لقوى عالمية تستعيد حلم الإمبراطوريات القديمة.

تبدو المشكلة الآن بين عالمين لا بين دينين، بين العالم الغربي والعالم الإسلامي، وتتعمق المشكلة عندما تحاول الحضارة الغربية أو الأقوى تأكيد هيمنتها وفرض نماذجها على العالم من خلال السيطرة الكونية للعولمة، وتزداد المواقف تباعداً بسبب الحملات الهادفة لتشويه صورة الإسلام في الغرب ولربطه بالعنف والإرهاب وتصاعد أحداث العنف الدموي التي تعكس شعارات دينية وتطيح بضحايا أبرياء، بالإضافة إلى تنامي الخطاب الديني التحريضي والسجالي لفظاً وترميزاً بما يوحي بانبعاث أصوليات إسلامية ومسيحية في الشرق والغرب، واستخدام الدين للتنافس السياسي وبالتالي الوصول إلى السلطة والاستئثار بها. ومن العقبات التي تقف أمام التسامح أيضا غياب العدالة الاجتماعية والإحساس بالغبن الاجتماعي عند فئة دون غيرها، ولذلك فإني أرى أن هناك مجموعة من الخطوات الواجب اتخاذها من أجل زيادة مساحة التسامح وتنقيته من أي شوائب ومنها:

1- إبراز القيم الإيجابية عند الآخر والمساعدة على تطويرها.

2- التمهيد لحوار متكافئ يرفض أن يكون دعوة ويرفض أن يكون تبشيراً.

3- إقامة مؤسسات فاعلة للحوار المستمر.

4- التعرف على الآخر من خلال تعريفه هو لذاته.

5- تعزيز الانتماء إلى مؤسسات المجتمع المدني وتفعيل المواطنة.

العمل الفني : فاتح المدرس - سورية



المهمة العسيرة

أصبحت حضارة الأمم لا تقاس اليوم فقط بمدى التقدّم العلمي والتقني الذي اكتسبته، بل أيضاً بمدى قدرتها على الخروج من تقوقعها الذاتي، وقدرتها على رؤية الآخر المختلف، والاعتراف له بكامل حقوقه وعلى رأسها حق الوجود، وحق الاختلاف.
وهذه القدرة ليست ملكة معطاة، بقدر ما هي مكتسب فكري وحضاري يتم اختياره بالتدريج، بالتوازي مع النضج الفكري المتمثل في تحجيم مظاهر النرجسية الفكرية والجماعية التي تحجب رؤية الآخر كما هو، وتعوق عملية فهم وتفهم أوضاعه وخصوصياته ودوافعه.

د. محمد سبيلا
كاتب من المغرب

وإذا كانت العصور السابقة من تاريخ البشرية قد اتسمت بالعديد من الحروب والصراعات الاثنية، والمذهبية والدينية، ناهيك عن الصراعات الاقتصادية والسياسية، فإنه من المفترض اليوم - أمام التقدّم الهائل في معرفة أحوال مختلف الأمم والشعوب، وكذا التقدّم الهائل الذي حققته الفلسفة والعلوم الإنسانية في فهم آليات ودوافع ومنطق التعصّب في مختلف مظاهره ومستوياته- أن تخطو كل الشعوب خطوة إلى الأمام في نبذ مظاهر التعصّب العرقي، الفكري، الديني والسياسي، وفي استبدالها بآليات للحوار والتفاهم والإصغاء المتبادل، غير أنه إذا كانت البشرية قد حققت نظرياً ومبدئياً- بحكم التطوّر المعرفي- إمكانيات أكبر لفهم الآخر المختلف وتفهم خصوصياته في الإدراك والفعل، فإن عوامل أخرى قد برزت وشكلت الأرضية الخصبة لممارسة العنف وأشكال عدم التسامح، منها التقدّم التقني في اكتشاف أضخم وأدق وسائل العنف وتسويقها على نطاق واسع، ومنها ما اصطلح على تسميته بعصاب الحضارة الحديثة المتمثل في مظاهر القلق واللامعنى التي تراود نفسية الفرد أو المجتمعات الحديثة، ومنها التفكك التدريجي لآليات التضامن والتعاضد العضوي التي كان المجتمع التقليدي يوفرها للأفراد ويحميهم ويؤطرهم بها، سواء تعلق الأمر بمظاهر التضامن العائلي، أو القبلي، أو العرقي أو غيرها، ومنها أخيراً الظاهرة الأساسية التي تقض مضاجع المجتمعات الحديثة، وهي ظاهرة التفاوت الحضاري وما ينتج عنها من فقر وغبن. فقد عرفت المجتمعات التي هي في طريق النمو طفرات ديمغرافية كاسحة لم تكتف بتغيير المشهد المعماري فقط، بل طالت كل مستويات الوجود الاجتماعي في هذه البلدان، وبخاصة منها العلاقات بين الناس. فهذا الطفح الديمغرافي يبز كل محاولات التنمية، ويؤدّي إلى تزايد مظاهر الصراع من أجل كسب لقمة العيش، كما يقذف بشرائح كبيرة من السكان في أتون حياة يومية تتسم بالفوضى المعمارية، والتكدس السكني، والصراع الحاد على الخيرات والخدمات، مما يولد ذهنية أو نفسية قوامها عدم التهيؤ للتسامح والحوار، بل على النقيض من ذلك التهيؤ لخطاب العنف وممارسات العنف والاحتجاج الناتجين عن الإحباط. فاللاتسامح هو المهاد الخصب للعنف، والتسامح هو الطريق إلى الحوار والتفاهم والسلام.

تسامح أم تساهل؟

وهذه الوضعية الجديدة تتطلب- إضافة إلى التحولات الاقتصادية والاجتماعية- تطوير ثقافة جديدة قوامها القبول بالتعدّد والاختلاف، واعتماد خطاب وآلية الحوار والتفاهم بدل الإقصاء والصمم عن سماع صوت الآخر. إلا أن التسامح ليس مجرّد فكرة أو حالة نفسية نعتنقها عند أول مصادفة، وليست مجرد موقف سلبي يتمثل في اللامبالاة تجاه معتقدات الآخرين، أو الحلم أو التساهل الذي ينم عن درجة من الاحتقار، أو الرفق، أو الامتثال التعودي، أو الشفقة الأخلاقية، بل إن التسامح في معناه الحديث موقف إيجابي يعني الموافقة والمصادقة والتقبل الواعي والاختيار الإرادي. وبالتالي فهو موقف يتطلب عناء ومراجعة للنرجسية الذاتية الفردية والجماعية وممارسة نقد ذاتي تجاه

الثقافة الذاتية والمنشطات الأيديولوجية التي يجد المرء نفسه واقعاً فيها. والتسامح في معناه الحديث ليس فقط محاولة للخروج من الذات لرؤية الآخر في تميّزه واختلافه، بل إنه يتطلب جهداً فكرياً وتسلحاً ثقافياً بالثقافة الحديثة (ثقافة الحداثة) ثقافة الحق والمساواة، إضافة إلى مراجعة نقدية للتراث الثقافي التقليدي بهدف تأويله وتكييفه مع معطيات ثقافة الحداثة الفكرية.

ثقافة التسامح هذه لا تعدم جذوراً سواء في تراثنا الثقافي المتلئ بالعديد من القيم الخيّرة والجميلة، أو في الثقافة الحديثة ذاتها التي نظمت مقولة التسامح، وأدمجتها في القوانين والمؤسسات الحديثة.

فالدين الإسلامي يتسم برفضه للإكراه في الاعتقاد «لا إكراه في الدين – ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين» (سورة يونس) «فذكر إنما أنت مُذَكر لستَ عليهم بمصيطر» (الغاشية 22) و «وما على الرسول إلا البلاغ المبين» (النور 54) وقوله تعالى «وقلّ الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» (الكهف 29)... إلخ.

التراث العربي الإسلامي بشقيه الديني والثقافي غني بمُثل وآيات التسامح. وككل تراث، روحي وإنساني، تتعايش فيه ثقافة التشدد وثقافة التسامح.

في النصوص الدينية تتفاعل بشكل رفيع وارتوازي ثقافة العنف وثقافة التسامح والسلم، أو آيات السيف، وآيات الحوار والتسامح. وهنا لا بد من إبداء بعض الملاحظات:

1 – إن عدد آيات الحوار والتسامح هو أكثر من 60 آية (انظر ماجد الغرباوي: التسامح ومنابع اللاتسامح، بغداد، 2006، ص:159–164).

وبجانب النصوص القرآنية المشرعة للتسامح العقدي والفكري تنضح السيرة النبوية بدورها بقيم التسامح والدعوة للحوار، إذ كان النبي الكريم يستقبل أهل الكتاب والمشركين ويحاورهم، ويرسل الرسائل والبعثات إلى ملوك النصارى، ويبرم معهم الاتفاقيات والعهود (عهد نجران..).

وهناك تراث من النصوص الإسلامية التي يمكن اعتبارها، بجانب الكتاب والسنة، سنداً لثقافة حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية أولها خطبة الوداع، ووصية أبي بكر الصديق لعامله في الشام، وكتاب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري، وعهد الإمام لمالك الاشتر عامله في مصر (سنة 39هـ)، ورسالة الحقوق لعلي بن الحسين زين العابدين، وحقوق

يجب مراجعة التراث الثقافي التقليدي وتكييفه مع معطى الحداثة

الآدميين الوارد ضمن الأحكام السلطانية للماوردي (توفي سنة 450هـ)، ورسالة محمد حسين النجفي النائيني سنة 1909، ومجموعة مواثيق حقوق الإنسان في الإسلام التي صدرت في نهاية القرن العشرين. (غانم جواد: مراحل تطور وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية، بحث قدم لندوة مجموعات منظمة العفو الدولية، الرباط، فبراير 2000).

علم الحوار

كما أن التراث العربي الإسلامي غني بأدبيات الحوار والمناظرة. بل إن في هذا التراث علماً كاملاً للحوار وللمناظرة، وقاموساً غنياً مادته المجادلة والمخاطبة والمناقشة والمنازعة والمجالسة والمذاكرة والمطارحة والمساجلة والمداولة والمناقضة سواء داخل الثقافة العربية الإسلامية أي بين الفرق المختلفة، أو بينها وبين الثقافات الأخرى.

هناك اليوم ضرورة قصوى لإحياء هذا التراث وتطويره ليكون سنداً ثقافياً لإنعاش ثقافة الحوار التي يفرضها علينا العصر الحديث الذي يطلق عليه عصر التواصل.

2 – إن كل ثقافة تشهد، بدرجة أو أخرى، صراعاً تأويلياً تتوقف نتائجه ليس فقط على السياق الثقافي المحيط، بل أيضاً على السياق الاجتماعي ذاته. فالثقافة هي بمثابة مخزون فكري متعدّد الألوان، قابل للاستثمار والتأويل في اتجاهات مختلفة. والقوى الاجتماعية والثقافية التي هي في موقع التأثير والسيادة هي التي تفرض التأويلات الملائمة لها. لذلك قد يكون من عدم الدقة أن نصف هذه الثقافة الدينية أو تلك بالعنف أو السلام، بالانغلاق أو الانفتاح، بالتشدّد أو المرونة. بل إن شروط التفاعل الاجتماعي السياسي الثقافي هي الشروط المحدّدة حسب الفترات. فإذا كانت العقود الأخيرة قد شهدت انبعاث تأويلات وفهوم أرثوذوكسية متشدّدة للنصوص الإسلامية تبعاً لسياقات ومحدّدات داخلية وخارجية فليس معنى ذلك أن الثقافة الدينية الإسلامية هي ثقافة تشدّد وانغلاق وعنف كما يميل الغرب اليوم إلى تصوّر وتصوير ذلك.

الوجه الآخر

لكن إبراز الوجه الآخر للثقافة الدينية الإسلامية يتطلب تضافر الجهود الفكرية من طرف نخب ثقافية استوعبت أسس ومحدّدات الثقافة الإنسانية الكونية الحديثة وبخاصة في مجال الإنسانيات، لإبراز وتقديم القراءة، المستنيرة للنصوص الإسلامية، ومن ثمة تطوير وتعميق بعد الانفتاح والتسامح فيها.

وهي بالتأكيد مهمّة عسيرة بالنظر إلى قوة عوامل المقاومة والنكوص في مجتمعات ما يزال الوعي السائد فيها يتصوّر أن مظاهر التجديد الثقافي والفكري على أنها خروج عن النص.

3 – إن العالم قد دخل في سيرورة تحولات نوعية على

كافة المستويات مع نشوء الحداثة بشقيها المادي والثقافي. وإنه ابتداء من القرن الثامن عشر بدأت تتبلور ثقافة إنسانية حقوقية قوامها التعاقد، والمشروعية، والحق، ومحورها التفاعل الإنساني، ثقافة تمّ فيها الانتقال بالفكر السياسي من الإشكالية اللاهوتية السياسية إلى الإشكالية السياسية الإنسانية التي تعتبر منظومة حقوق الإنسان نواتها المركزية.

الأخلاق والتشريع

في سياق هذا التحول أخذت العديد من المقولات الأخلاقية تتحوّل إلى مقولات تشريعية وقانونية، ومن بينها مقولة التسامح، التي أخذت في الانتقال التدريجي من كونها نوعاً من الفضيلة المتمثلة في الشفقة، والرحمة، والعفة، والحلم، والرفق، لتكتسب طابعاً تشريعياً وقانونياً ومؤسسياً، أي لتصبح بالتالي حقاً أساسياً من حقوق الإنسان. وقد طال هذا التحوّل العديد من المُثل الأخلاقية التي انتقلت بالتدريج من مجال الضمير إلى مجال التشريع أو من دائرة الأخلاقية الذاتية إلى دائرة الأخلاقية الموضوعية حسب المصطلحات الهيغلية. وبذلك تستكمل الحداثة الصرح الأخلاقي بإضافة الآليات الموضوعية إلى الوعي الأخلاقي أو الضمير، انطلاقاً من اقتناع فكري مؤداه أن الوعي والضمير، في صورتيهما الأخلاقية والدينية، ضروريان، لكنهما غير كافيين بسبب هشاشة الكائن البشري، وعدم قدرته على الصمود أمام الإغراءات والإغواءات التي تتضاعف في عصر الحداثة والوفرة.

يطفح التراث الثقافي للأمم المتحدة بالعديد من الأمثلة التي تشهد على هذا التحوّل والانتقال في تصوّر التسامح من القيمة الأخلاقية إلى مستوى الحق المنصوص عليه تشريعياً.

تنصّ ديباجة ميثاق الأمم المتحدة على اعتبار التسامح قيمة أساسية في العلاقات بين الدول والأفراد:«نحن شعوب الأمم المتحدة آلينا على أنفسنا أن نعيش ونحن نأخذ أنفسنا بالتسامح، وأن نعيش معاً في سلام وحسن جوار». كما تنصّ مواد هذا الميثاق على ضرورة «تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعاً، والتشجيع على ذلك دون تمييز حسب العنصر أو الجنس أو الدين».

لكن بجانب ميثاق الأمم المتحدة الذي هو وثيقة توجيهية ذات طابع معنوي وأخلاقي، وبالتالي غير ملزم، فإن الأمم المتحدة نفسها قد أصدرت العديد من الاتفاقيات التي توقع عليها الدول الأعضاء، وتعتبر توقيعها عليها نوعاً من الالتزام بتطبيقها واستدماجها في تشريعاتها المحلية. وهذه الاتفاقيات هي صيغ قانونية وتشريعات تتضمّن التسامح كخلفية فكرية لها، وأولاها وأهمها في هذا الباب «اتفاقية إلغاء العبودية والاسترقاق» بما تعنيه من إقرار للمساواة المطلقة في الحق في الانتماء للإنسانية بعيداً عن أي تمييز في اللون أو العرق أو الحق في الكرامة. والوجه الآخر لهذه الاتفاقية هو إقرار حق الآخر، المختلف عرقاً ولوناً، في أن يحظى بالاحترام والكرامة الملازمين لكل كائن بشري. فنيل الاعتبار والاحترام والاعتراف بالكرامة هنا لم يعد إحساناً، أو هبة، أو تكرماً، أو شفقة أخلاقية أو مجرد فضيلة بل أصبح حقاً للمتلقي وواجباً على الطرف الآخر.

من بين الاتفاقيات الدولية التي غذت هذا التحوّل نذكر «اتفاقية القضاء على كل أشكال التمييز العنصري» (1965) و«الإعلان المتعلق بالقضاء على كل أشكال التعصّب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد» (1981) و«اتفاقية القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة» (1979) إلى غير ذلك من الاتفاقيات التي تشكل ثقافة سياسية كاملة للتسامح. وقد انعكست هذه الاتفاقيات على مواثيق المنظمات الإقليمية، وعلى دساتير وقوانين مختلف الدول.

وعلى وجه العموم تشكل مقولة التسامح أحد مقوّمات الفكر الحديث كله. ولعل ما يميز هذا الفكر هو كونه قد أضفى على هذه المقولة طابعاً مؤسسياً وقانونياً وتنظيمياً، ولم يعد يكتفي باعتبارها مجرد مقولة أو مثال أخلاقي.

فالديموقراطية، التي هي قوام نظام الحكم العصري، تتضمن مقولة التسامح وتستدمجها في صلبها، ناقلة إياها من مستوى الفضيلة إلى مستوى الحق. وذلك لأن قوام الديموقراطية هو القبول بتعدد وتوازن الحقوق والمصالح المختلفة. وبالتالي يمكن اعتبار التسامح أحد الأسس الثقافية الرئيسية للديموقراطية، مثلما هو الفكرة المحورية الناظمة لمبدأ حقوق الإنسان.

تحوّلت المقولات الأخلاقية إلى مقولات تشريعية وقانونية

تصادر فكرة التسامح على مبدأ ضمني أساسي هو المساواة المطلقة بين الأفراد والأجناس والأقوام والحضارات. كما أنها تصادر على فكرة أخرى هي حق الاختلاف. فالناس متساوون فيما بينهم مهما اختلفت مذاهبهم ودياناتهم، وعاداتهم، وأجناسهم، وعروقهم، وأنظمتهم ولغاتهم، بل إن مقولة التسامح هي إقرار بالحق من هذا الحق.

وعلى المستوى الفكري نلاحظ أن التسامح الفكري مرتبط بنسبيته الحقيقية، والقبول بتعدّد المعاني، واختلاف التأويلات، وتكاثر القراءات للظاهرة الواحدة أو للنص الواحد. وعلى النقيض من ذلك فإن القول بالرأي الواحد الأحد والحقيقة الوحيدة أو المعنى الوحيد هو نوع من الاستبداد الفكري الذي يتعين علينا اليوم مقاومته واستبعاده.

إن أشكال التعصّب المختلفة: التعصّب المذهبي، والتعصّب الديني، والتعصّب العرقي، والتعصّب الوطني (رفض الأجانب)، بل والتعصّب الرياضي الذي يبرز إلى السطح بين الفينة والأخرى تدل على أنه رغم كل هذه الجهود وعلى الرغم من كل هذا التراث الروحي والقانوني والمؤسسي فإن التسامح لم يتحوّل اليوم إلى سلوك يومي ولم يصبح ذهنية ومسلكية عامة لدى كل البشر، إذ ما تزال بقايا النرجسية الفردية والجماعية طاغية ومتفشية بشكل كبير. وهو ما يجعل أمر إقرار التسامح مهمة عسيرة، لأنها تتطلب أولا تذويب الكثير من النرجسيات والأحكام المسبقة.

العمل الفني : سامي محمد - الكويت

حوار الطرشان!

يقول العفيف الأخضر إنه لا سبيل إلى الخروج من حرب الديانات الدائرة اليوم إلا باعتراف المسلمين بالديانات التي سبقت الإسلام. ويورد العفيف الأخضر الآية: «إن الذين آمنوا، والذين هادوا، والصابئون، والنصارى، من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون» مشيراً إلى أن فقهاء العصور الوسطى هم الذين قالوا إن هذه الآية منسوخة بآية «ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين». غير أن النسخ ثابت، فآية السيف التي نصها، «فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم» نسخت كل آيات الإسماح، مثال آية: «فذكر إنما أنت مذكر، لست عليهم بمصيطر» أو آية: «وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، وغيرهما من آيات الإسماح العديدة. وتأكيداً للنسخ جاء الحديث النبوي القائل: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله».

د. النور حمد

كاتب من السودان

المشكلة إذن ليست في ما إذا كانت آيات الإسماح قد تمّ نسخها بآيات الجهاد أم لا، فهي قد نسخت بالفعل. كما أن الجهاد قد قام بالفعل وبه تمدّدت دولة المدينة لتصل أعماق آسيا شرقاً، ولتصل إفريقيا غرباً. فآيات الإسماح لم يعد لها الحكم منذ أن قال النبي الكريم: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله». المشكلة ليست إذن في ما إذا كان النسخ قد جرى أم لا. فهو جرى بالفعل. المشكلة هي: هل النسخ مستمرّ أبد الدهر، أم هو إجراء مرحلي اقتضاه الظرف التاريخي في القرن السابع الميلادي، وأن آيات الإسماح التي تمّ نسخها يمكن أن تكون لها عودة؟ هذا السؤال المركزي جداً، هو ما عالجه الأستاذ محمود محمد طه في كتابه، «الرسالة الثانية من الإسلام». والأستاذ محمود محمد طه مفكر إسلامي سوداني مجدد، أعدمه الرئيس السوداني الأسبق جعفر محمد نميري بتهمة الردّة في 18 يناير 1985. وحادثة قتله تمثل، في حدّ ذاتها، أكبر الشواهد على انعدام أسس التسامح الديني في العالم الإسلامي. فالذين أفتوا بردّته وقادوه إلى حبل المشنقة إنما كانوا فقهاء دولة، استندوا إلى النصوص، وإلى سوابق عديدة في التاريخ الإسلامي.

قرآن الأصول وقرآن الفروع

جوهر فكرة الأستاذ محمود محمد طه يتلخص في أن النسخ ليس نهائياً، لأن آيات القرآن كما يراها تتبادل الحكم. فالذي نزل في البداية كان القرآن المكي، الذي يشير إليه الأستاذ محمود محمد طه بـ«قرآن الأصول». غير أن قرآن الأصول المكي قد جرى نسخه بـ «قرآن الفروع» المدني. فالأصل في الإسلام الإسماح والحرية والمسؤولية الفردية أمام الله تمشياً مع قوله تعالى: «فذكر إنما أنت مذكر، لست عليهم بمصيطر» (الغاشية 22)، وغيرها من آيات الإسماح العديدة. فالنبي مكلف فقط بالتذكير، وليس له أن يسيطر على المدعوين أو أن يكرههم على قبول الدعوة. غير أن هذا المستوى من الخطاب القائم على الحرية والمسؤولية قد تم نسخه بآية السيف، التي بناء عليها قال النبي الكريم: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله». فالثابت أن الجهاد قد شرع بعد أن جرى نسخ آيات الإسماح التي لم يستجب لها المجتمع المكي، الذي قاوم الدعوة وآذى النبي، وتآمر على حياته حتى اضطره للهجرة، هذا فضلاً عما جرى من تعذيب أصحابه، الذين قضى بعضهم بسبب ذلك التعذيب الرهيب.

يقول الأستاذ محمود محمد طه لو كان النسخ سرمدياً لأصبح خير ما في ديننا منسوخاً بما هو أقل منه. وذلك يتعارض مع قوله تعالى: «واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم». ويقول أيضاً، إن النسخ ليس تغيير رأي. فتغيير الرأي لا يجوز في حق الذات العليا. ولذلك، لم يبق إلا أن النسخ قد كان إرجاء. ويستدل الأستاذ محمود محمد طه على النسخ بالآية: «ما ننسخ من آية أو ننسها، نأت بخير منها أو مثلها». ويستدل الأستاذ محمود محمد طه على مجيء وقت الأصول اليوم ببروز المجتمع الكوكبي الراهن، الذي أصبح السلام والتعايش السلمي فيه أمرين لا مناص منهما. كما أصبحت كفالة الحقوق المتساوية للناس، بغض النظر عن الدين، أو العرق، أو اللون، أو الجنس، مطلباً بديهياً. ولذلك فإن الاجتهاد القادر على التصدّي لتحدّيات عصرنا الراهن، فيما يتعلق بقضايا الحقوق الأساسية - وفق رؤية الأستاذ محمود محمد طه - إنما هو الاجتهاد الذي يتجه إلى بعث أصول القرآن المنسوخة، وليس الزعم بأن الشريعة الإسلامية المطبقة منذ القرن السابع الميلادي، صالحة لكل زمان ومكان. وفي هذا المعنى كتب الأستاذ محمود محمد طه:

من الخطأ الشنيع أن يظن إنسان أن الشريعة الإسلامية في القرن السابع تصلح، بكل تفاصيلها، للتطبيق في القرن العشرين، ذلك بأن اختلاف مستوى مجتمع القرن السابع، عن مستوى مجتمع القرن العشرين، أمر لا يقبل المقارنة، ولا يحتاج العارف ليفصل فيه تفصيلاً، وإنما هو يتحدث عن نفسه، فيصبح الأمر عندنا أمام إحدى خصلتين: إما أن يكون الإسلام، كما جاء به المعصوم بين دفتي المصحف، قادراً على استيعاب طاقات مجتمع القرن العشرين، فيتولى توجيهه في مضمار التشريع، وفي مضمار الأخلاق، وإما أن تكون قدرته قد نفدت، وتوقفت عند حدّ تنظيم مجتمع القرن السابع، والمجتمعات التي تلته مما هي مثله، فيكون على بشرية القرن العشرين أن تخرج عنه، وأن تلتمس حلّ مشاكلها في فلسفات أخريات، وهذا ما لا يقول به مسلم، ومع ذلك فإن المسلمين غير واعين بضرورة تطوير الشريعة، وهم يظنون أن مشاكل القرن العشرين يمكن أن يستوعبها، وينهض بحلها، نفس

استخدم الإسلام السيف كما يستخدم الطبيب المبضع، وليس كما يستخدم الجزّار المدية

التكفير والإخراج من الملة في تاريخ الثقافة الإسلامية وصلا في غرابتهما للامعقول

التشريع الذي استوعب، ونهض بحلّ مشاكل القرن السابع، وذلك جهل مفضوح.

الشريعة الإسلامية المحكمة منذ القرن السابع الميلادي أمرت بقتال الكفار حتى يسلموا، كما أمرت بقتال أهل الكتاب حتى يسلموا، أو يقبلوا دفع الجزية عن يد وهم صاغرون. وقد فسر ابن كثير «صاغرون» بقوله: «أي ذليلين حقيرين». أيضاً تأمر الشريعة الإسلامية المحكمة منذ القرن السابع الميلادي بقتل الذي يبدل دينه، «من بدل دينه فاقتلوه». أكثر من ذلك، فإن الشريعة الإسلامية تأمر بقتل المسلم نفسه، إن هو ترك الصلاة! ولا ننسى أيضاً أن الشريعة الإسلامية المحكمة منذ القرن السابع الميلادي قد أقرّت الرق، وأقرت معه التمتع بالإماء، بغير عقد زواج. كما أنها لم تساو النساء بالرجال في الحقوق، وجعلت الرجال أوصياء على النساء. وكل ما تقدّم لا يعيب الشريعة الإسلامية في شيء في ذلك الظرف التاريخي، ويرى الأستاذ محمود محمد طه أن كل ما جرى ذكره عاليه كان تشريعاً إلهياً من لدن عليم خبير. وهو تشريع كان مناسباً جداً لذلك الوقت. ولذلك يقول الأستاذ محمود محمد طه، إن الإسلام ليس بحاجة لمن يعتذر عنه، لكونه قد استخدم السيف في القرن السابع الميلادي. وذكر في ذلك الصدد أن الإسلام قد استخدم السيف كما يستخدم الطبيب المبضع، وليس كما يستخدم الجزار المدية. كل ما في الأمر، أن القول باستخدام السيف اليوم، ومحاكمة الناس بالردّة اليوم، وانتقاص حقوق الناس بسبب العقيدة، أو العرق، أو اللون، أو الجنس، أمر معيب ويجب ألا يلصق بالإسلام في عالم اليوم.

التعايش السلمي وحوار الطرشان

بعد هجمة الحادي عشر من سبتمبر 2001 في نيويورك، كثرت المؤتمرات التي تنعقد تحت مسمّيات حوار الأديان والتسامح الديني. غير أن من يشارك في هذه المؤتمرات، ممن يحلو لهم بأن يسموا أنفسهم «علماء الإسلام» لا يملكون زاداً يمكن أن يشاركوا به في موائد الحداثة، سوى اجتهادات فقهاء الحقب السوالف. وهي اجتهادات لم تعد تسمن أو تغني من جوع، في مواجهة تحدّيات الحاضر. فالعلماء الذين تندبهم الجهات الإسلامية الرسمية ليشاركوا في هذه المؤتمرات لا يؤمنون أصلاً بما تواضعت عليه الحضارة المعاصرة فيما يتعلق بالتعايش. فهم رغم دعاوى الاعتدال والوسطية التي يدعونها، متطرّفون تكفيريون، لا يختلفون في شيء عن جماعة «القاعدة» وجماعة «طالبان». هذا إضافة إلى كونهم مدفوعين لهذه المؤتمرات بواسطة الأنظمة السياسية العربية التي توظفهم ضمن منظومتها القمعية الشاملة. فحين أحسّ الغرب أنه قد أصبح بحاجة ماسة إلى تأسيس ديني للسلام في الإسلام، أوعز – من فرط غفلته – لهذه الأنظمة التي يرعاها بأن تحرّك علماءها تجاه ما يريد، فحرّكتهم! ولا غرابة إذن إن كان عطاء هؤلاء «العلماء» في كل تلك المؤتمرات عطاء بالغ الضآلة، الأمر الذي جعل منها مجرّد مناسبات روتينية لتبادل المجاملات، والابتسامات الصفراء.

ما يحتاجه العالم الإسلامي اليوم هو اجتهاد جديد مستند إلى أصول القرآن وجوهر رسالة الإسلام المتمثلة في السلام وفي المسؤولية الفردية. ومثل هذا الاجتهاد لا يكون بغير الخروج عن إطار أحكام الشريعة السلفية في ما يخصّ شؤون حرية الاعتقاد، وحرية الرأي، وسائر الحقوق الأساسية، ليستند إلى أصول القرآن التي تلتقي في الإطار العام بما تنصّ عليه الدساتير، والديموقراطيات، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وحين عجز علماؤنا عن الخروج عن عقلية التجبر والسيطرة والكبت والمصادرة ذهبوا ليطالبوا بأن يستثنينا العالم من مقاييسه للحقوق الأساسية، زاعمين أن لنا «حقوق إنسان خاصة بنا»! وهكذا أصبحنا نسمع بمصطلح «حقوق الإنسان في الإسلام»! وهكذا تحول الحوار في كل هذه المؤتمرات إلى مجرد حوار طرشان، فحقوق الإنسان ليست طلاسم مبهمة، وإنما يمكن تلخيصها في: حق الإنسان البالغ الرشيد في الاعتقاد، وفي التعبير عن رأيه، وفي السفر، والسفر بمفرده إن شاء، رجلاً كان أم امرأة، وفي قيادة السيارة إن شاء، رجلا كان أم امرأة، وفي انتخاب حاكمه وعزله إن شاء. باختصار هي حقه في ألا تتم مصادرة حقه في الحرية على أساس العرق، أو الدين، أو الجنس، أو اللون، أو الطبقة الاجتماعية.

نزعة التكفير لا تعرف الحدود!

يظن كثيرون أن التكفير والإخراج من الملة أمران يطالان فقط أولئك الذين يأتون بآراء تشذ عن ما تواضعت عليه الأكثرية. كما يظنون أن هناك فهما

للدين تتشاركه غالبية من الناس، يشذ عنهم بعض الشواذ الذين يجب ردعهم. غير أن ذلك غير صحيح. فالتكفير والإخراج من الملة في تاريخ الثقافة الإسلامية، ظاهرتان يمكن أن تلحقا في غرابتهما باللامعقول. ولربما لا يعرف أكثرية المسلمين، مثلاً، أن الإمام أبا حنيفة النعمان قد تم تكفيره من قبل خصومه في الرأي! وأنه استتيب في حياته بضع مرات! بل إن سفيان الثوري حين بلغه نبأ وفاة أبي حنيفة قال: «الحمد لله الذي أراح المسلمين منه، لقد كان ينقض عرى الإسلام عروة عروة. ما ولد في الإسلام مولود أشأم على الإسلام منه»!! وهذه العبارة المروية عن سفيان الثوري ردّدها معه عدد من مخالفي



أبي حنيفة، من كبار أهل الرأي. نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر، أيوب السختياني، ومالك، والأوزاعي، ووكيع، وجرير بن حازم، وابن المبارك. كما جاء أيضاً أن الإمام عبد الله قد روى بإسناده إلى حماد بن أبي سليمان أنه قال لسفيان:«اذهب إلى الكافر أبي حنيفة»، فقل له: إن كنت تقول: «إن القرآن مخلوق فلا تقربنا». ورغم ذلك صار لأبي حنيفة أتباع عبر التاريخ الإسلامي، لا يقلون بحال عن أتباع مالك والشافعي وابن حنبل وغيرهم من المجتهدين!

الشاهد، أنه ليست هناك قواعد ثابتة تحكم نزعة التكفير، فالتكفير سلاح جرى استخدامه بأشكال عشوائية مختلفة في أزمنة مختلفة، بغرض التخلص من الخصوم الفكريين، وهو بتلك الأوصاف سلاح يمكن أن يطال أي أحد، وبلا استثناء. ولذلك فالمخرج من ورطته لا يكون بغير إخراج مفرداته كلية من القاموس الحي، ووضعها، وإلى الأبد، في أرفف التاريخ. ولكن ذلك لن يتحقق بغير اجتهاد انقلابي منفلت تماماً من قبضة السلف، ومن سائر الأطر الظرفية التاريخية التي حكمت اجتهاداتهم وخياراتهم. وإلا فدون التسامح الديني خرط القتاد!

يحتاج العالم الإسلامي إلى اجتهاد جديد خارج إطار الفكر السلفي

أما محاولة ترك الدين جانبا والاتجاه صوب «العلمانية» كما يرى بعض المثقفين المسلمين، فتمثل في نظري محاولة للسير في ذات الخط التاريخي الذي سارت عليه حركة فصل الدين عن الدولة، كما جرت في المجتمعات الغربية. فسيرنا في ذلك المضمار سوف يكون ضئيل المردود، كما أنه غير مطلوب أصلاً، في ما أرى. فقضية الحرية كما عالجها الفكر السياسي والاقتصادي الغربي لم تثمر في نهاية مسارها سوى سيطرة مطلقة للمالكين، وقتلٍ ذريع للإنسان في الإنسان، وتبيان ذلك يطول.

ما أراه هو ضرورة مواجهة قضية التحديث من داخل بنية ديننا نفسه، لا من خارجها. فارتداء الخوذة العقلية الغربية كما هي، غير ممكن في حالتنا، لأنه، وببساطة شديدة، لا يلمس الجماهير بأيٍ تغيير. وأي تغيير لا يلمس الجماهير فسيكون تغييراً فوقياً لن يسفر في منتهاه إلا عن تكريس للسلطة والثروة في أيدي النخب. هذا فضلاً عن أنّ انعتاق الغرب نفسه، على علله الكثيرة، لم يكن ليحدث لولا أفكار مارتن لوثر، وجون كالفن، التي أعاد إنتاجها وضخها في مجرى الرأسمالية المسيطرة اليوم، الألماني ماكس فيبر.

التسامح قيمة إنسانية عظيمة، وبذرته موجودة في كل تراث الأمم والشعوب والحضارات البشرية منذ فجر التاريخ، فقصة التكوين موجودة في العهد القديم والقرآن الكريم كمؤشر دال. وبالتحديد قصة قابيل وهابيل، ففي القرآن «واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق إذ قربا قرباناً فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر قال لأقتلنك قال إنما يتقبل الله من المتقين لئن بسطت إليّ يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين»(المائدة: 27-28)، **(فنظر الرب هابيل وتقدمته وإلى قابيل وتقدمته لم ينظر) العهد القديم سفر التكوين(4-5).**

قابيل و هابيل

عبد الباري طاهر
كاتب من اليمن

إن رحلة البشرية والفكر البشري تدل على التطور المطرد من العصبية الشديدة والعنف المرتبط أشد الارتباط بالبيئات والمجتمعات الأكثر تخلفاً وبؤساً وهي ما أطلق عليها ماركس المراحل الخمس وإن كانت تلكم التشكيلات المجتمعية تختلف من أمة لأخرى، ومن حضارة لحضارة، فللشرق - كما تنبه مؤخراً ماركس ولاسال - طبيعة تطور مختلفة عن أوروبا تتسم بالازدواج والتداخل وميوعة الحدود بين تشكيلة وأخرى.

صحيح أن السمة الغالبة لهذه التشكيلات البدائية عبودية إقطاع القسوة والعنف والعصبية إلا أنها أيضا قد حملت بذار التفتح والتسامح، كما أن التسامح وإن ارتبط بالتحديث والتحضر والاستقرار، إلا أن هذه الحضارات قد زخرت بالقسوة والعنف والحروب أيضاً.

قصة هابيل وقابيل دالة لأنها تعود إلى مراحل باكرة في التاريخ البشري (قصة الراعي والمزارع) بأبعادهما الرمزية قد ظلت قائمة في كل المجتمعات والتاريخ البشري واتخذت أشكالاً وصوراً شتى: التاجر العامل، الفلاح الرأسمالي، البدوي المتمدن... الخ.

ثنائيات

وهل الصراع في تشاد ودارفور إلا صورة من صور هابيل وقابيل؟! ويمكن الترميز بهابيل وقابيل لما يجري بين إسرائيل والعرب وبين أميركا والعديد من بلدان العالم، وبالأخص العراق وفلسطين وأفغانستان، فالرموز البشرية للصراع والتي يطلق عليها كارل ماركس الصراع الطبقي، ويسميها هيغل رحلة الروح، والمانوية والبوشية ثنائية الخير والشر، ولعل تنوع الآلهة في الهند حد الكثرة الكاثرة هو ما أعطى للحضارة الهندية وللأمة هذه الروح السمحة والمتفتحة ومع ذلك فإن أكثر الاتجاهات الهندية تسامحاً قد شهدت ضراوة العنف والاغتيال بسبب التفاوت الاجتماعي والثقافات العنصرية والتمييز.

وحقاً فإن الأنبياء في الشرق الذين لا حصر لهم، والمرسلين على كثرتهم، مؤشر التعدد والتنوع والتفتح والتسامح.

مرت كل الأمم والشعوب بموجات من الحروب والعنف والقسوة سواء داخل كل أمة وشعب أو بينهما وجوارهما، وحتى البعيدون عنهم، وتاريخ البشرية كلها مليء بكوارث العنف والاحتراب منذ الولادة، كما عرف أيضاً ألواناً من التفتح والحوار والتسامح.

إن الديانات السماوية (التوحيدية الثلاث) قد عرفت التعصب والاحتراب والتجريم والتكفير والقتل وحتى الإحراق، كما عرفت أيضاً التسامح والتآخي والتراحم، عرفت المسيحية الطوائف العديدة كما شهدت اليهودية انقسامات أيضاً وصراعات متنوعة. وكان الإسلام آخر الديانات التوحيدية زاخراً بالمذاهب الفقهية واحترام حرية الاجتهاد قبل عصور الانحطاط والدكتاتورية والاستبداد، ويمثل علم الكلام الإسلامي مدرسة زاهية في حرية الرأي والتعبير، واحترام حق الاعتقاد، وفي الوقت أيضاً شهد الفكر الكلامي خلافات تبدأ ولا تنتهي حتى في أكثر هذه المذاهب عقلانية وتحرراً، فالأحناف على سبيل



المثال، وهم من أكثر المذاهب استناداً إلى العقل، قد وقعوا في كمائن التكفير والتخوين للخصوم، ومحنة أحمد بن حنبل مع المعتزلة معروفة، فالفاجع أن محنة ابن حنبل وأتباعه من القائلين بعدم خلق القرآن قد بدأت على يد المعتصم، وهو الأمي الذي يكره العلم كراهة الموت.
ولقيت المطرفية في اليمن، وهي انشقاق متطور من الاعتزال والزيدية، حرب إبادة. أما في المسيحية فإن محاكم التفتيش لاتزال تؤرق الضمير الإنساني. والاضطهاد والقمع بين الكاثوليك والبروتستانت لايزال قائماً حتى اليوم.

اليهودية

في الجانب التاريخي معروف الصراع الكالح والدامي بين الرسل والأنبياء وأتباعهم من بني إسرائيل والعهد القديم والقرآن يحويان عديداً من قصص المعاناة والكيد اللذين تعرض لهما الأنبياء والمرسلون.
في الجانب النظري ترى الباحثة البريطانية كارين أرمسترونغ «أن للتوراة أو شريعة موسى عليه السلام منطقها الروحي الخاص بها، وكانت شأنها في ذلك شأن (القبالاه) تمثل استجابة للنزوح الذي أتى به المنفى، فعندما تعرض بنو إسرائيل للترحيل إلى بابل في القرن السادس قبل الميلاد وشهدوا دمار المعبد وأطلال حياتهم الدينية أصبح نص الشريعة معبداً جديداً يقيم فيه النازحون لوناً من الوجود الإلهي».
وكان النص على تقسيم العالم إلى ما هو طاهر وما هو نجس وما هو مقدس، وما هو دنيوي يمثل إعادة تنظيم العالم الممزق بصورة إبداعية مبتكرة. وكان اليهود يرون في دراسة شريعتهم في المنفى خبرة دينية عميقة، أي أنهم لم يكونوا يقرأون النص مثل ما يقرأه المحدثون طلباً للمعلومات فقط، بل كانت عملية الدراسة نفسها، أي طرح الأسئلة والعثور على إجابات لها، والمناقشات الحامية والاستغراق في أدق التفاصيل، هي التي تجعلهم يشعرون بالوجود الألهي[1]. لا يفوتنا أن نشير إلى أن العزلة في الكتاب المقدس وتقسيم العالم إلى خير وشر قد خلقا استعلاء دينياً وعصبية عرقية نجد ثمارها الكارثية في الوضع الإسرائيلي القائم.
ويلاحظ الدكتور عبد الوهاب المسيري أن التشريعات المختلفة هي محور الخلاف بين الفرق اليهودية في العصر الحديث، إذ يرى اليهود المتزمتون أنهم مكلفون بتنفيذ كل ما جاءت به الشريعة اليهودية وفي صياغة حياتهم وفقاً لقواعدها. بينما يذهب الإصلاحيون إلى القول إن التشريعات مرتبطة بمكان وزمان محددين، وإن قواعدها غير ملزمة. ويرى المحافظون أنهم ينفذون روح الشريعة دون حرفيتها[2].

الأصولية

وترى الباحثة أن الحركات الأصولية قد نشأت وارتبطت ارتباطاً حيوياً بالحداثة. فهي ترفض العقلانية العلمية للغرب، ولكنها لا تستطيع الهرب منها، إذ أدت الحضارة الغربية إلى تغيير العالم تغييراً لا يسمح لأي شيء بالعودة إلى ما كان عليه حتى الدين، بعد أن شغل الناس في شتى بقاع الأرض بهذه الأحوال الجديدة، واضطروا إلى إعادة تقييم تقاليدهم الدينية التي كانت موجهة لنمط بالغ الاختلاف من أنماط المجتمع[3].
والواقع أن نشأة الأصولية لا يمكن قراءتها فقط من منطق التعميم، فهي متعددة ومتنوعة وقراءتها المسيحية مختلفة عنها بهذا القدر أو ذاك في الإسلام أو اليهودية أو البوذية أو أي مذهب من المذاهب، وما يعنينا أكثر هنا قراءة الأصولية في المنطقة العربية وتحديداً الاتجاهات الجامحة للتكفير والتخوين، ومدى قربها أو بعدها من روح العقلانية والتسامح، الذي يحتل مساحة أعمق وأوسع في

الفكر الإسلامي وإن كنا ندرك أن هناك مشتركاً بين كل هذه الأصوليات.

صحيح أن الاتجاهات المتطرفة تجد سنداً لها وأدلة في قرائنها لبعض من جوانب الدين والتاريخ والفرق والطوائف المتشددة. ولكن الأصح أن الجوانب المعتدلة والعقلانية هي الأكثر شيوعاً ورجحاناً، ففي الآيات عشرات الأدلة على حرية الرأي والاعتقاد، «من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» (الكهف 29)، «لكم دينكم ولي دين» (الكافرون 6)، «أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين» (يونس 99)، «لا إكراه في الدين» (البقرة 256)، «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن» (النحل 125)، «ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك» (آل عمران 159).

والقرآن الكريم زاخر بالآيات الداعية إلى العقل والتفكير والنظر والتدبر. «لا يكلف الله نفسا إلا وسعها» (البقرة 286)، «يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر» (البقرة 185)، «يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفاً» (النساء 28)، «وما جعل عليكم في الدين من حرج» (الحج 78). والأحاديث الصحيحة الشارحة للكتاب تزكي وتؤكد هذا المنحى.. «إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه». «عليكم من الأعمال ما تطيقون فإن الله لا يمل حتى لا تملوا».

وبتتبع سير أئمة المذاهب والفرق الإسلامية نلحظ أن غالبيتهم العظمى قد رددت القول المأثور الاختلاف رحمة وأن الخلاف لا يفسد للود قضية وقال الشافعي: رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأيك خطأ يحتمل الصواب. أما الإمام أبو حنيفة النعمان فكان يردد هذا رأي رأيناه، فمن جاء بأفضل منه اتبعناه. وينص متن الأزهار في مذهب الزيدية.. وهو مرجع مهم على «لا نكير في مختلف فيه». وكان أحمد بن تيمية الحراني من مجددي القرن الثامن كثيرا ما يردد «إنما أهلك الناس رجلان نصف طبيب من عالجه أماته ونصف عالم من أفتاه أفسد دينه».

لقد نظر أئمة المذاهب إلى آرائهم وفتاواهم كآراء واجتهاد لهم في قراءة النص، مهتدين بالحديث الشريف «من أصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر» وليست المعتزلة وحدها من قالت بتقديم العقل على النقل، بل إن عالماً مجتهداً يقلده السلفيون والتيارات التكفيرية هو ابن تيمية يقول: «إذا حدث تعارض بينهما: العقل والنقل فإما أن يجمع بينهما وهو محال لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يردا جميعا» والحل؟ يرد فهمي هويدي «فوجب تقديم العقل» ويضيف أن هذا الرأي بمثابة قانون كليب عند أكثر الأئمة المجتهدين، الفخر الرازي وأتباعه. وقبله الإمام الغزالي، والقاضي

الاتجاهات المتطرفة تجد سنداً لها وأدلة في الدين والتاريخ.. لكن العقلانية أكثر شيوعاً ورجحاناً

أبوبكر العربي والجويني والباقلاني (4).

ويعلل أبو بكر الرازي لترجيح العقل بأنه أصل للنقل فكأن الطعن في العقل طعن في العقل والنقل معاً(5).

ولم يجمع الفقهاء على شيء كإجماعهم على أن الإنسان إذا قال قولاً يحتمل الكفر من مئة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد حمل على الإيمان.

ويشير وضاح طاهر في مبحث له عن التسامح الديني في اليمن إلى عدة حقائق منها:

- كل مجتهد مصيب.
- إذا اختلف مذهب إمام الصلاة ومذهب المؤتم به فالإمام حاكم.
- لا إنكار في مختلف فيه.
- لا يكون التكفير والتفسيق إلا بدليل قاطع.

علم الكلام وغنى التنوع

ويمثل علم الكلام مدرسة إسلامية زاهية أو بالأحرى مدارس متعددة ومتنوعة وحتى متعارضة.. فهناك رسائل الموحدين واختلاف المصلين لأبي الحسن الأشعري والحسن البصري ومدرسته الاعتزالية التي بدأت منذ نهايات القرن الثاني الهجري حين تلاقت أفكار المسلمين. وبدأ الاحتكاك بين هذه الأجناس المختلفة تظهر آثاره بالنقاش والخصام في أصول الديانات وعقائدها. واتسع الجدل فيها شيئاً فشيئاً، فتناول الأحداث التاريخية والاختلاف بين علماء المسلمين(6).

وقد مثلت هذه المدارس بغناها وتعددها وتنوعها وحوارياتها الواصلة حد الجدل والخصام مع نفسها، ومع الملل والنحل المختلفة مناهج حقيقية للعلم والمعرفة والحرية والتسامح والقبول بالرأي الآخر المختلف.

ويلاحظ الباحث الإسلامي محمد عمارة في مقدمة رسائل العدل والتوحيد «نستطيع أن نجد فكر الأشاعرة وأصحاب الأثر والحديث بكثرة محمودة في القاهرة مثلاً. كما نجد فكر الشيعة الإمامية في النجف الأشرف، وخاصة الإسماعيلية في الهند وباكستان»(7).

وكان لامتزاج الأفكار أو تلاقحها كتعبير محيي الدين ابن عربي في فتوحاته أثر عميق في الحياة الفكرية والحياة السياسية فقد كانت الوظائف تعطى للمستحق الكفؤ بغض النظر عن عقيدته ومذهبه، فالأطباء المسيحيون في العهدين الأموي والعباسي ظلوا محل الرعاية لدى الخلفاء. وكان لهم الإشراف على مدارس الطب في بغداد ودمشق زمناً طويلاً. وكانوا يعينون في مناصب مهمة في الدولة الإسلامية(8).

وكانت الحلقات العلمية في حضرة الخلفاء تجمع بين مختلف العلماء على اختلاف أديانهم ومذاهبهم. كانت للمأمون حلقة علمية يجتمع فيها علماء الديانات والمذاهب كلها. وكان يقول لهم ابحثوا ما شئتم في العلم من غير أن يستدل كل واحد منكم بكتابه الديني كي لا تثور بذلك مشاكل طائفية(9)، ومثل تلك الحلقات العلمية الشعبية قال خلف بن المثنى: «لقد شهدنا عشرة في البصرة يجتمعون في مجلس واحد لا يعرف أحد مثلهم في الدنيا علماً ونباهة. وهم الخليل بن أحمد الفراهيدي صاحب

النحو وهو (سني)، والحميري الشاعر وهو (شيعي)، وصالح بن عبد القدوس وهو (ثنوي)، وسفيان بن مجاشع وهو (خارجي صفري)، وبشار بن برد وهو (شعوبي خليع ماجن)، وحماد عجرد وهو (زنديق شعوبي)، وابن راس الجالوت الشاعر وهو (يهودي)، وابن نظير المتكلم وهو (نصراني)، وعمر بن المؤيد وهو (مجوسي)، وابن سنان الحراني الشاعر وهو (صابئ)، كانوا يجتمعون فيتناشدون الأشعار ويتناقلون الأخبار، ويتحدثون في جو من الود لا تكاد تعرف منهم أن بينهم هذا الاختلاف الشديد في ديانتهم ومذاهبهم»[10].

التصوف وتعدد الحقيقة

ويعتبر التصوف الإسلامي إحدى الثمار الناجحة للتفتح والتسامح وحق الاختيار. وكانت مدرسة الحلاج والشبلي والجنيد، ثم فيما بعد ابن عربي والغزالي والسهروردي والقشيري وصولاً إلى صاحب الإنسان الكامل «عبد الكريم الجيلي» فقد رفع المتصوفون شعارات المحبة والعرفان. وكان شعارهم الأكثر شيوعاً وعمقاً «الطرائق بعدد الخلائق».

لقد سبق المتصوفة التيارات الحداثية وما بعد الحداثية في جعل الإنسان في مركز الكون بل ارتفعوا به إلى مراتب أسمى وأعلى.

والكل على حق فعبد الكريم الجيلي في كتابه القيم «الإنسان الكامل» يحدد ثلاثة أوجه للوصول إلى المعرفة الكاملة وهو ما يرد إلى قلبك من طريق الخاطر الرباني والملكي وهو ما قال به العديد من الصوفية وأصحاب العلم اللدني، ومنهم حجة الإسلام ابو حامد الغزالي الذين يرون المعرفة نوراً يقذف الله به في قلب العبد. الوجه الثاني ما يرد على لسان من ينسب إلى السنة والجماعة ويشترط الأخذ به أن توجد له شواهد، أو يكون محملاً فهو المراد حسب تعبيره ويحيل إلى الإلهام وبين التوقف والاستسلام.

الوجه الثالث أن يكون وارداً على لسان من اعتزل عن المذهب والتحق بأهل البدعة، فهذا العلم هو المرفوض. ويضيف ولكن الكيس لا يرفض مطلقا بل يقبل منه ما يقبله الكتاب والسنة من كل وجه ويرد منه ما يرده الكتاب والسنة من كل وجه. وقلَّ أن يتفق مثل هذا في مسائل أهل القبلة، وما قبله الكتاب أو السنة من وجه ورده من وجه فهو فيه على ذلك المنهج[11].

فهو يرى أن الكفار عبدوه بالذات، لأنه لما كان الحق تعالى حقيقة الوجود بأسره، والكفار من جملة الوجود وهو حقيقتهم فكفروا أن يكون لهم رب لأنه تعالى حقيقتهم ولا رب له بل هو الرب المطلق فعبدوه من حيث ما تقتضي ذواتهم التي هو عينها.

والذين عبدوا الأوثان منهم، فلسر وجوده بكماله بلا حلول ولا مزج في كل فرد من أفراد ذرات الوجود. فكان تعالى حقيقة تلك الأوثان التي يعبدونها فما عبدوا إلا الله. وذلك إتباعهم للحق في أنفسهم لأن قلوبهم شهدت لهم بأن الخير في ذلك الأمر فانعقدت عقائدهم على حقيقة ذلك وهو عند ظن عبده به. وأما الدهرية «الملحدون» فإنهم عبدوه من حيث الهوية، فقال عليه الصلاة والسلام «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر» والدهرية قالوا إن الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة الإلهية على ما هو واقع فيه فما ثم إلا أرحام تدفع وأرض تبلع[12].

التحاور.. المبتدأ والخبر

التحاور قيمة إنسانية عظيمة، وبمقدار ما ارتبط التسامح والحرية والتآخي بالحوار بمقدار ما ارتبط الطغيان والفساد والظلم بالكبت والإرهاب ومصادرة الحرية.

ولا يمكن بحال التبرير للقمع والإرهاب بالدين، فجوهر الدين - أي دين - يتوخى العدل والإنصاف واحترام الإرادة والحرية، فقد تحاور الله مع الملائكة «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون» (الآية 30 البقرة)، والقرآن يشتمل على عشرات الآيات والقصص التي تحاور فيها إبليس مع الله، وتحاور فيها الأنبياء مع مخالفيهم، وعرض القرآن لهذه الآراء المنكرة والجاحدة دون زراية أو نكير.

«اذهبا إلى فرعون إنه طغى فقولا له قولاً ليناً لعله يذكّر أو يخشى» (43 - 44 سورة طه). فالحرية أقدس وأثمن ما يمتلك الإنسان وهي حق مواطنة وحق إنساني وحياتي. وهي مسؤولية عقلية ودينية وأخلاقية واجتماعية وسياسية. ويرتبط بهذه الحرية مستقبلنا ومستقبل أجيالنا كأفراد وكشعوب وكأمة. فالاستبداد أسوأ أنواع السياسة، وأكثرها فتكاً بالإنسان وبغير الإنسان في المجتمع المحكوم بالظلم والطغيان، مما يؤدي إلى التراجع في كافة مرافق الحياة ووجوهها وإلى تعطيل الطاقات وهدرها.. يرى المفكر الكواكبي في (طبائع الاستبداد) «أن الاستبداد أصل لكل فساد، ومبنى ذلك أن البحث المؤكد في أحوال البشر وطبائع الاجتماع كشف أن للاستبداد أثراً سيئاً في كل واد».

فالاستبداد يضغط على العقل فيفسده. ويلعب بالدين فيفسده. ويحارب الدين فيفسده. ويغالب المجد فيفسده، ويقيم مقامه التمجد[13].

تعدد الأنبياء مؤشر للتنوع والتفتح والتسامح

هوامش:

(1) معارك في سبيل الإله الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام «كارين أرمسترونغ» ترجمة د. فاطمة نصر. د. محمد عناني

(2) الموسوعة اليهودية 52 ص145، 146 د. عبد الوهاب المسيري

(3) معارك في سبيل الإله مصدر سبقت الإشارة إليه ص8

(4) القرآن والسلطان «هموم إسلامية معاصرة» فهمي هويدي دار الشروق ص49

(5) مصدر سبقت الإشارة إليه ص50

(6) المغني في أبواب العدل والتوحيد إملاء القاضي أبي الحسن عبد الجبار الأصلح ص و.ز

(7) رسائل العدل والتوحيد: الحسن البصري القاضي عبد الجبار الإمام يحيى بن الحسين ص51

(8) القرآن والسلطان ومصدر سبقت الإشارة إليه ص231

(9) القرآن والسلطان مصدر سبقت الإشارة إليه ص232

(10) القرآن والسلطان مصدر سبقت الإشارة إليه ص232

(11) الإنسان الكامل للشيخ عبد الكريم إبراهيم الجيلي ص14 بتصرف شديد

(12) الإنسان الكامل مصدر سبقت الإشارة إليه ص110

(13) طبائع الاستبداد. ومصارع الاستعباد عبد الرحمن الكواكبي ص56

النجاة والهلاك!

نظراتُ في «رؤية العالم» في الإسلام المعاصر

أ.د. رضوان السيد
كاتب من لبنان

ما وجد المثقفون العرب أواخر القرن التاسع عشر «ترجمة» لكلمة Tolerans غير «التساهل». والواقع أن هذا «المفرد» يُراعي المعنى الأصلي الذي أحاط بظهور المصطلح أو استعماله. فقد كثر استعماله في القرن الثامن عشر، وبرز في عنوان كتاب الفيلسوف البريطاني جون لوك. وكان بذلك يجيب على تحدي الصراع الطويل، والحروب التي لم تنقطع بين الكاثوليك والبروتستانت في أوروبا. وفي النهاية كان السياسيون، وليس رجال الدين، هم الذين أوصلوا إلى المُهادنة التي دفعت باتجاه الاعتراف فيما بعد. وهكذا فمفرد التساهُل، والمفرد الآخر التسامح، كلاهما يطلبان من كل صاحب عقيدة أو رأي ديني أو سياسي أن يتساهل ويتسامح تجاه المختلفين معه في الدين أو في السياسة أو في التوجه الفكري. وهذه درجة دنيا توصل إلى تعايش ممكن، لكنها لا تعين على الوصول إلى عيش حميم بين الفئات المختلّفة، إذ إن ذلك يتطلب اعترافاً متبادلاً يتجاوز التساهُل والتسامح.



تختلف العلاقة بين الدين والدولة في الأصول والنشأة بين الغرب والإسلام

وفي الواقع، كان هذا المسعى الثقافي والسياسي هو ما حاولت القيام به ليبرالية القرن الثامن عشر، وما عُرف وقتها بعصر الأنوار. وتقوم فكرة «الاعتراف» بحد ذاتها على مبدأين:المعرفة والخضوع لمقتضياتها (وليس الاعتقاد أو المصلحة)، ونسبية الحقيقة. وقد تحقق الكثير من الليبرالية في المجال الفكري والثقافي، أما في المجال السياسي، فقد تحققت بالتدريج الديموقراطية التمثيلية. وما أمكن تحقيق الليبرالية الدينية، فكان أنْ جرتْ تنحيتها بالعلمانية العنيفة أو الهادئة عن المجال العام. وقد كان هناك من استغرب مطالع القرن التاسع عشر، كيف يمكن تحقيق اعتراف متبادل في المجال السياسي، رغم المصالح المتضاربة، والأمزجة الثائرة، وحب السلطة المعروف، ولا يمكن تحقيق ليبرالية في المجال الديني رغم أن الله واحد، ومن المفروض أن رجال الدين تركوا الدنيا وراءهم ظهرياً؟! وكان هناك من أجاب: إن الدين اعتقاد، والاعتقاد لا يستطيع التسليم بنسبية المعرفة أو الحقيقة، إذ يترتب على ذلك قولٌ بالنجاة أو بالهلاك!. وعلى أي حال، فالذي وجه المشكل باتجاه التسامح والاعتراف ما كان تعقّل رجال الدين، ولا حكمة السياسيين، بل حصول أمرين: الاتفاق على تنظيمات معنية لإدارة الشأن العام، والاتفاق على إبعاد الشأن الديني عن المجال العام. وقد تم الأمران بعد حروب وفتن متكاثرة داخل كل بلد، وبين البلدان المتقاربة والمتباعدة. والطريفُ ما يقوله الأميركيون مخالفين في ذلك الأوروبيين بشأن تعليل الفصل بين الدين والشأن العام. الأوروبيون يقولون إن التدخل الديني في الشأن العام يفسد الأمور، ويقوي الحزازات والعصبيات. بينما يقول الأميركيون إن السياسة هي الكفيلة بإفساد الدين وتشويهه. ولذلك فإن المقصود إبعاد السياسة عن الدين، وليس الدين عن السياسة. ومن هنا جاءت تلك المادة الشهيرة والغريبة في الدستور الأميركي، والتي تمنع الكونغرس من الاشتراع في الشأن الديني تحليلاً أو تحريماً، رفضاً أو نصرة!

* * *

.. وعندما بدأ العربُ يحسون بالمشكلة بين الدين والدولة، إنما حدث ذلك وسط حضور طاغ للتجربة الأوروبية السلبية مع الدين، وليس للتجربةً الأميركية المختلفة. ومرة أخرى ما كانت العبقرية الأميركية وراء تلك «الحكمة» في التعامل مع الدين، بل إنهم شاهدوا وشهدوا بأجسادهم وأخلادهم - والشعب الأميركي في القرنين الأولين مكوّن من أناس هاربين من الاضطهاد الديني إلى أرض الله الجديدة - شرور نزاعات حوالي القرنين من الزمان.

والأمر مختلف مع التجربة العربية - الإسلامية بين الدين والدولة لقرون وسيطة متطاولة. فهي لا تشبه طبعاً التجربة الأوروبية أو البيزنطية إبان سيطرة الكنيسة الكاثوليكية أو الأرثوذكسية. كما أنها لا تشبه تجربة التنابُذ بين الطرفين في أوروبا بعد القرن السادس عشر. بل ولا يمكن القول إن هناك تشابهاً قوياً بين التجربة الإسلامية والأخرى الأميركية. لأن التجربة الأميركية تقول بالاستقلالية الكاملة لكل من المجالين. ولا يمكن قول ذلك عن التجربة الإسلامية التي ما استقلت فيها الدولة تماماً عن الدين. لكن كما تختلف العلاقة بين الدين والدولة في الأصول والنشأة بين الغرب والإسلام، يختلف الدين الإسلامي عن الكاثوليكية في فهم «الخلاص» وإدارته، أو في دور رجل الدين في المشروع الخلاصي. فبالنسبة للأصل قامت الدولة منذ البداية في حضن الإسلام وباسمه. لكن المسؤولين السياسيين، وبعد محاولات استمرت لحوالي القرنين، يئسوا من إمكان الحصول على صلاحيات ذات طابع ديني، فاعترفوا للعلماء والفقهاء باستقلال المجال الديني، وحقهم في التدخل التشريعي. أما الفقهاء من جانبهم فاعتبروا مسائل الشأن العام من مسائل «المصالح» التي تعود للتقدير الإنساني، ويتولاها السياسيون. وبذلك قامت منذ ما بعد القرن الثالث الهجري شراكة رحبة بين الطرفين. فالمجالان متمايزان، لكن هناك منطقة رمادية يتلاقيان فيها، ويتجاذبان في مجال اقتسام ثرواتها أو سلطاتها. وقد استقر الأمر على هذا النحو (سلطة سياسية ليست لها صلاحيات في الشأن الديني، وعلماء يسيطرون في الشأن الديني، ولا يتدخلون في الشأن السياسي إلا ناصحين) لأكثر من ألف عام، وبخاصة في الزمن العثماني عندما قويت شوكة الدولة، واستتبعت المؤسسة الدينية إلى حد بعيد.

والواقع أن ظهور المشكلة أو حضورها أواخر القرن التاسع عشر، ما كان له داع قوي لولا النموذج الأوروبي العنيف والغلاب. فقد جاءتَ التنظيمات العثمانية، ومعها مبدأ المواطنة والدستور، والانتخابات. وتراجع الدور القانوني للشريعة الإسلامية، وما عادت هناك تفرقة بين الناس على أساس الدين. وإنما بقي ذلك الاحترام وتلك الهيبة للإسلام بحكم العرف والتاريخ، وأن أكثرية الناس الساحقة مسلمة. وما كان طموح رجال الدين إلى التأثير في الشأن العام، لأنهم ما اعتادوا ذلك طوال العصر العثماني. وإنما كان السلاطين والصدور العظام والولاة يستدعون أرباب المؤسسات الدينية من أجل الحصول على موافقتهم على القوانين الجديدة في صيغة فتاوى، لتحسينها وتجميلها في عيون العامة. وما كان كثيرون من العلماء مسرورين بالدنيا الجديدة والغريبة عليهم، لكنهم كانوا عديمي الحيلة والحيل، ولو أنهم تذمروا أو ثاروا فما كانوا يملكون النموذج القريب الآخر، المخالف لنموذج الدولة الوطنية الصاعدة. ولذا فإن إثارة اللبنانيين المتمصّرين لموضوع علاقة الدين بالدولة، والمطالبة بالفصل بينهما شأن

ما حدث بفرنسا، إنما كان المقصود به ليس التذمر من سلطة رجال الدين المسلمين، بل من الهالة الدينية لخلافة السلطان عبدالحميد، ومن لجوء الحكام والولاة المسلمين إلى تلك الهالة، للحيلولة دون تحديد سلطاتهم وتقييدها بالدساتير والقوانين والمؤسسات. بيد أن الأمر تجاوز حده بعض الشيء عندما راح بعض هؤلاء يقارنون بين اضطهاد الكنيسة للمفكرين في العصور الوسطى، واضطهاد بعض المفكرين المسلمين في التاريخ الإسلامي. وهنا وفي تجربة طه حسين وعلي عبدالرازق وآخرين لعبت عقلية الحداثة - وهي عقلية خصومة وطهورية بروتستانتية- دور مثير المشكلات، ومخترع الملَفات غير الموجودة. ولو كان الوضع في مصر هو مثل وضع ساقونا رولا بإيطاليا الوسيطة، لأحرقَ كما أحرق الراهب. لكن في الواقع ما حصل له شيء، بل صار وزيراً بعد كتابه الثوري: الإسلام وأصول الحكم!

وفقرة أخيرة لا أتعمد أن تكون غريبة في هذا السياق. ما كان مصطفى كمال مضطراً بعد إسقاط الخلافة إلى اضطهاد الإسلام نفسه، ولا كانت تركيا بحاجة إلى تلك العلمانية الشرسة لإنشاء الدولة الحديثة. ولو أنه أبقى بعد الخلافة على مشيخة الإسلام، أو منصب مفتي تركيا أو اسطنبول (وشيخ الإسلام هو في الأصل مفتي اسطنبول) لما كانت هناك مشكلة لنظام حكمه، ولا للعلاقة بين الدين والدولة في بلد السلطنة والخلافة. لكن الذي يظهر أن ذلك كان مطلوباً منه وأنه كان يكره التقليد ورجالاته، لشَرَهه إلى إقامة كيان حديث في سنوات قليلة. أما التسامحَ وأمَا التساهل، فالحَّديثُ عنهما لا مكَان له، في دولة العلمانيين الأوائل في العالم الإسلامي.

* * *

في الفترة التي ظهر فيها مطلب التسامح(1880-1920) ما كانت هناك حاجة ماسة إليه، وإنما كانت الحاجة للإصلاح الديني والسياسي. ومع ذلك فالذي حدث ليس الإصلاح، وإنما صَدْمُ الإسلام في عقر داره، لا لشي إلا للتشبه بالتجربة الغربية، وبالتحديد الفرنسية، الحدَّيثة. لكننا ومنذ ثلاثة عقود بحاجة فعلية للتسامح. فهذه المرة حدث تغيير قوي وعميق بداخل الإسلام. ذلك أن ظاهرة «الأصولية الإسلامية» ليست بالأمر العارض أو الهامشي، كما أن الموقف من الأديان الأخرى والثقافات والعالم المعاصر، ليس مصادفة أن يتسم بالتشدد والانغلاق. فقد تطورت حركات الهوية في العالمين العربي والإسلامي إلى اتجاهات أصولية تأصيلية، تطورت لديها رؤية للعالم ذات خصوصية شديدة ومرهقة. فهي تحمل من جهة على التقليد الديني الإسلامي (تقليد المذاهب الفقهية) باعتباره عاجزاً وتابعاً للسلطات. وهي تُدين العالم المعاصر باعتباره بمجمله مؤامرة على الإسلام، وهي تفهمه كله تحت مصطلح ومفهوم «التغريب»، وتشن عليه حرباً شعواء في التفكير والممارسة. وينتهي الأمر بتلك الحركات والتوجهات إلى حزبية قاسية تطورت إلى إحداث الشقاقات بداخل الإسلام نفسه، وصحيح أن حركات العنف تمثل نسبة ضئيلة ضمن تيارات «الصحوة»، بيد أن الرؤية واحدة، ومفادها أن المسلمين غادروا الإسلام أو غفلوا عنه، وأن المطلوب والمفروض استعادة المجتمعات الإسلامية إلى الدين الحنيف بالقوة أو بالحسنى عن طريق إقامة الدولة التي تطبق الشريعة. ولأن الحوائل دون ذلك لا تقتصر على الخارج الهاجم، بل إن التغريب تجذر في الداخل، فالرد ينبغي أن يكون عاماً وشاملاً وفي الدين والثقافة والسياسة، لإعادة صياغة كل شيء بالتأصيل وبالتصفية وبالتطهير وبالبتر.

ويحدث ذلك كله في ثقافتنا وديننا وفهم شأننا العام، في الوقت الذي تطور وتغير فيه الأمر في العالم من التساهل والتسامح إلى دعوات العيش والاعتراف الكامل والمتبادل بين الثقافات والأديان والأنظمة الاقتصادية والسياسية.

وقد أملت خيراً حين أقبل إسلاميون كثيرون في التسعينيات من القرن الماضي للرد على دعوة «صدام الحضارات» باستكشاف قيم التسامح والتعدد في المجتمعات الإسلامية الوسيطة، والنعي على الغرب أنه ما عرف في أزمنته الوسيطة التسامح تجاه التعدد الديني، ولا الاعتراف بالآخر اليهودي أو المسلم أو البوذي.. إلخ. لكن الضربات المتبادلة بين الراديكاليين الإسلاميين، والأميركيين والأوروبيين قبل 11 أيلول/سبتمبر وبعده، أحدثت لدى عامة المسلمين نزعات الرثاء للنفس، والثوران الأعمى على الآخر الهاجم انتقاماً وتشفياً وهيمنة. وفي أجواء التصادم والتقاتل ما تجددت الفرصة لدى سائر الأطراف للنظر والاقتناع بالحوار والانفتاح، كما تحرص بعض النخب في العالمين الغربي والإسلامي على التأميل والتخطيط، بل والممارسة أحياناً.

لم يرد الغرب بالإسلام صلاحاً وإنما أراد به صداماً في عقر داره

يقول العقل ويقول المنطق ويقول الواقع إنه لا مصلحة لنا في إخافة العالم ولا في الخوف منه. والسبيل الوحيدة المتاحة لبلوغ ذلك تتمثل في السعي للدخول في العالم ومعه، والمشاركة فيه، والتأثير بالجدية وبالفعالية لصالح قضايانا وإعزاز إنساننا وديننا وثقافتنا. على أن المشهد الحاضر لدى الطرفين لا يبعث على التفاؤل. فشبابنا صاروا أقل تسامحاً تجاه بني قومهم، وتجاه المختلفين عنهم ومعهم في العالم. والشعوب الغربية تتراوح إزاءنا بين اللامبالاة والخوف بعد أن صار الإسلام مشكلة عالمية. «هم» يعتقدون أننا نريد إعاقة تقدمهم ورفاههم ونتحدى أسلوب حياتهم. وكثيرون منا يعتقدون أن «هدفهم» الإلغاء أو الهيمنة ولا شيء غير. وبين الإنكار والاستنكار لا مكان للتسامح ولا التساهل. والذي أراه أن التغيير لابد أن يبدأ عندنا: في تعاملنا مع أنفسنا، ومع مجتمعاتنا وثقافتنا وسلطاتنا. فالذين لا تعجبهم السلطة القائمة أو بعض تصرفاتها وسياساتها يحاولون إصلاحها لا هدمها. لابد من تغيير في «رؤية العالم» في أوساطنا بدءاً برؤية القريب والظاهر والمُدرَك والمرقوب والمرغوب. وعندما نتقدم على طريق السلام والسلامة الذاتية، تتجدد الفرص لتغيير رؤى وسلوك الآخرين تجاهنا. فمتى نتسامح تجاه أنفسنا وما هو المطلوب منها، وكيف نصير إلى ذلك؟

فيا دارَها بالخيف إنّ مزَارها
قريبٌ ولكنْ دون ذلك أهوالُ

قد لا نجانب الصواب، إذا ما اعتبرنا أن أول دفاع عن التسامح في الفكر العربي المعاصر، تبلور على صفحات مجلة «الجامعة»، التي كان يشرف على تحريرها فرح أنطون. وأن الفضل يعود إلى هذا المصلح بالذات، في تقديم محتوى المفهوم وإبراز أهميته، وذلك في إطار تقديمه لمنظومة الحداثة السياسية كما تبلورت في الفكر السياسي الحديث.

فمنذ ما يتجاوز مئة سنة، وبالضبط في سنة 1902، وظف فرح أنطون مفهوم التسامح الذي كان يرادفه بلفظ التساهل لإبراز أهمية محتواه، باعتباره حاجة ملازمة للتحرر من الانغلاق والتعصب ومعاداة الآخرين.



نحن والغرب

د. كمال عبداللطيف
كاتب من المغرب

لم تكن محاولة فرح أنطون سهلة، وقبله لم تكن جهود الطهطاوي في نقل وترجمة المفاهيم السياسية الليبرالية والقوانين الوضعية متيسرة، رغم أن هذا الأخير كان يحاول في أعماله الفكرية، الاستجابة لمطالب دولة في طور التأسيس (دولة محمد علي في مصر) والبحث لمفاهيم المنظومة السياسية الليبرالية عن مقابلاتها في التراث، مقابلاتها الاصطلاحية والاشتقاقية، وما يحتمل أن يشكل مقابلاً مطابقاً لمعانيها ودلالاتها.

اختار فرح أنطون المرجعية الغربية، وتبنى محتواها، انطلاقاً من كونها تشكل أفقاً فكرياً جديداً مساعداً على تركيب مشروع في النهوض العربي المأمول، وربما لهذا السبب بالذات، تصدى محمد عبده لنقد مقالات فرح أنطون، وترتب عن السجال الذي دار بينهما في موضوع الاضطهاد في الإسلام والمسيحية، كتاب محمد عبده الشهير «الإسلام والنصرانية».

التسامح وفلسفة الأنوار

في الصفحات التي كتب فرح أنطون عن موضوع الاضطهاد في الإسلام والمسيحية، ثم جمعت بعد ذلك في كتابه المترجم عن «ابن رشد وفلسفته» ذهب إلى الإعلاء من مفهوم التسامح كما تبلور في فلسفة الأنوار، بل إن مرماه الإصلاحي دفعه إلى التحمس لهذا المفهوم وإضفاء مسحة جديدة على مضمونه، وقد برز ذلك في الأمثلة المتعددة التي كان يحاول بواسطتها تقريب المفهوم إلى القارئ العربي.

ارتبط دفاع فرح عن التسامح، بدعوته إلى العلمانية، كما ارتبط بدفاعه عن مبدأ النسبية في مجال المعرفة، ومعنى هذا أن تبلور المفهوم في خطابه الإصلاحي ارتبط بسياق أعم يتعلق بمحاولة إنجاز تعريب للمنظومة السياسية

الليبرالية، وذلك في ملابسات تاريخية ونظرية ترتبط بمناخ الفكر الإصلاحي، فكر النهضة العربية، كما نشأ في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.
وباستثناء جهود فرح أنطون في إضاءة مفهوم التسامح، وهي الجهود التي غذت الخطاب السياسي العربي بشحنة دلالية ذات مرجعية غربية، نجد أن ملامح المفهوم ظلت غائبة تماماً عن لغة الخطاب السياسي العربي المعاصر.
صحيح أن مفكري النهضة، من ذوي التوجه الليبرالي، قد اعتنوا بمفاهيم المنظومة السياسية الليبرالية، التي نشأت وتطورت في قلبها مفاهيم، من قبيل الحرية والمواطن والمساواة والدستور وغيرها، إلا أن مفهوم التسامح بالذات ظل في حكم الغائب، أي في حكم اللامفكر فيه في الثقافة السياسية العربية المعاصرة.
وصحيح أيضاً أن معارك كتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» ومعارك نص طه حسين «في الشعر الجاهلي»، كانت تستدعي بدورها المفهوم بصورة غير مباشرة، إلا أنها كانت تستدعي روحه في الأغلب الأعم ولا تستحضر منطوقه ولا رسمه، إلا أن هذا الحضور لا يسعفنا بتبين معطيات نظرية يمكن أن تفيدنا في صوغ بعض الجوانب والأبعاد الخاصة بتجربتنا التاريخية والنظرية في مجال مواجهة التعصب الفكري، من أجل الدفاع عن حرية الفكر، وحرية الرأي والعقيدة. فهل نستنتج من هذا أن معركة الفكر العربي في الدفاع عن التسامح كقيمة أخلاقية وحضارية لاتزال قائمة ومطلوبة؟
نعم إننا نعتقد ذلك، وكثير من المعارك القائمة، في أكثر من قطر عربي في المستوى السياسي وفي المستوى العقائدي وفي المستويات المرتبطة بقضايا حقوق الإنسان، تؤشر إلى حاجاتنا الملحة لفتح جدال في موضوع التسامح.

شحنة دينية ومحتوى أخلاقي

إذا كنا نسلم بأن خطاب «رسالة في التسامح» (1679) لجون لوك، لم يشكل إلا مقدمة أولية لبلورة المفهوم في سياق معارك الحداثة السياسية الأوروبية مع الكنيسة ومع سلطة النصوص القطعية، وأن محدودية هذه الرسالة قد تجوزت بالتوسيع الذي لحق دلالة المفهوم في أدبيات فلسفة الأنوار، وخاصة مع فولتير، حيث تقلصت الشحنة الدينية للمفهوم، لحساب دلالة أخلاقية أوسع وذلك في إطار فهم للحرية والمساواة، وهما المفهومان المحايثان للتسامح، فإن فلسفات حقوق الإنسان ومواثيق هذه الحقوق، قد أغنت بدورها حمولة المفهوم، ووسعت دوائر دلالاته، فأصبحت تستوعب مجالات اجتماعية وسياسية ومعرفية لم تكن واردة بشكل مباشر، في سياق تبلوره الاصطلاحي الأول، ضمن معارك الدولة والكنيسة في أوروبا الحديثة، ومعنى هذا أن حاجاتنا اليوم في الفكر السياسي العربي إلى التسامح كفضيلة عقلية وأخلاقية، لا ترتبط فقط بميراث نظري تاريخي معين، بل إنها ترتبط أولاً وقبل كل شيء بحاجتنا الفعلية والتاريخية لمحتواه. ففي حاضرنا كثير من مظاهر الانغلاق والقهر والتعصب والإقصاء، سواء في علاقتنا فيما بيننا أو في علاقتنا بالآخرين، وهو ما يستلزم استحضار مفهوم التسامح كأداة للدفاع عن التعايش والإقرار بالاختلاف، والاعتراف بالحرية كقيمة لا تقبل المساومة.
لا يمكن القول بناء على ما سبق، إن الدعوة إلى التسامح أو العناية به كمفهوم في سياق تطور الفكر السياسي في الثقافة العربية، أو في مجال الفلسفة السياسية الغربية المعاصرة، تعد من باب الاهتمام العارض أو المؤقت، أو الاهتمام المرهون بمعارك سياسية محددة كما يمكن أن يفهم من شعار التسامح الذي أعلنته منظمة اليونسكو سنة 1995.

الغرب ومظاهر اللاتسامح

الغرب المعاصر يعاني تناقضاً بين النظرية والممارسة

إن مشكلات الغرب المعاصر في علاقته بمستعمراته السابقة، وفي رؤيته لكثير من قضايا المجتمع الدولي وبؤر الصراع المنتشرة في العالم، تبرز كثيراً من مظاهر اللاتسامح، إن لم يكن التعصب الأعمى، حيث يشكل عدم الاعتراف بالآخر وعدم الاعتراف بالخصوصيات التاريخية والثقافية صفات ملازمة لكثير من خطابات الغرب، رغم تناقض هذا الأمر مع الأسس والمبادئ والفلسفات التي قامت عليها الحضارة الغربية.
لم يستطع الغرب إذن في سلوكه الفعلي المباشر، تمثل روح التسامح، ولم تمكنه دروس تاريخ الفلسفة السياسية من لوك إلى فولتير، ودروس تاريخ العلم المبلورة لمبدأ النسبية في المعرفة، من الاعتراف بالآخر بصورة تتجاوز المفارقات التي ولدها تاريخ الغرب المعاصر في علاقته بالآخرين في إفريقيا وآسيا. وإذا كانت حصيلة النظر الأخلاقي المتمثلة في المواثيق والعهود المتعلقة بحقوق الإنسان قد بلورت من الشرائع والمبادئ والقواعد ما ينبئ عن جهود غير مسبوقة في الفكر السياسي الإنساني، فإن الأفعال والمبادرات والمواقف وردود الفعل القائمة في الواقع تكشف وجود تناقضات مرعبة بين النظر والممارسة، حيث تعكس الممارسات تراجعات رهيبة عن منطوق وروح المبادئ والشرائع المعلنة.
ينطبق الأمر نفسه على واقع المجتمعات العربية، ذلك أن بعض تيارات الفكر التقليدي المحافظ في فكرنا المعاصر، تعلن بشراسة نوعاً من العودة إلى النصية المغلقة، مغفلة كل الاجتهادات التي صنعت روح التقدم في تاريخنا، وهذا الأمر بالذات يجعلنا نستنتج دون تردد أن معركة التسامح لاتزال مفتوحة في واقعنا، صحيح أنها دشنت في مطلع القرن الماضي في السجال الذي دار بين فرح أنطون ومحمد عبده، وأنها تستأنف اليوم في المعارك الفكرية والسياسية التي تطالب بفتح باب الاجتهاد في مجال دراسة الظواهر التراثية، إلا أننا نستطيع القول اليوم إنها معركة لم تعد قابلة للتأجيل، وإن معطيات متعددة في الواقع العربي تقتضي بلورة اجتهادات جديدة تمكننا من استثمار الدلالات الرمزية والمفتوحة للمفهوم.
إن ذلك ما نعتقده فعلاً، وفي هذا الإطار يمكننا أن نعلن راهنية المفهوم وضرورته في حاضرنا.

حَسنة

هيفاء بيطار
قاصة من سورية

لم تشعر حَسنة يوماً بحاجة لتجميل شخصيتها أو ادعاء صفات ليست فيها، لأنها لاتطلب شيئاً من هذا العالم، ولا تطمع بمال ولا شهرة، جلّ ما تريده أن يحبوها، لكن يبدو أنها تطلب المستحيل! إنها تحتاج حبهم كي تؤكد وجودها، ولم تشكّ يوماً بإيمانها بهم، فهم إخوتها من لحمها ودمها، والدم لا يصير ماء...

تشهد حَسنة بهذه العبارة دوماً، وفي كل مرة تقولها بالحماسة ذاتها، والإيمان نفسه، لكنها في السنوات الأخيرة صارت تقولها كما لو أنها تصرّ وتحتاج أن تؤكد لنفسها أنها تؤمن بهم.

تحبُ حَسنة أن تجمع كل روحها وأحاسيسها في بؤرة الماضي، يتوهج وجهها المتعب وقد غزته تجاعيد الشيخوخة بنور ساكن، وهي ترنو إلى صور الماضي الملونة بالوردي دوماً، ولطالما تساءلت لماذا تعجز عن تخيّل الماضي بلون آخر.. لماذا الوردي الفاتح يصبغ تلك الأيام والسنوات الحلوة التي عاشتها معهم في بيت واحد، يتحلقون حول طاولة الطعام، يأكلون ويضحكون، وينامون في الغرفة ذاتها وقد التحمت أنفاسهم الدافئة...

لكن الآن، يا للقسوة التي يعاملونها بها، كيف تحجّرت عواطفهم مع الزمن؟! أيُعقل هذا؟!.. إنهم إخوتها من لحمها ودمها.. أينبذونها لأنها لم تصبح ثرية مثلهم ولم تحصّل شهاداتهم العالية؟! ما ذنبها إن كانت الابنة البكر لأسرة فقيرة، قطع والدها تعليمها الابتدائي وألحقها لتتعلم الخياطة لدى أشهر خياطة في المدينة، وبفترة قصيرة أتقنت حَسنة الخياطة، وعلى مدى سبع سنوات كانت تعطي كل قرش تكسبه لوالدها، الذي لم يخطر له مرة واحدة أن يشكرها...

وعندما بلغت العشرين زوجها بأحد أصدقائه، لم يسألها رأيها، عاشت مع زوجها خمس سنوات وأنجبت بنتاً، وحين توفي بأزمة قلبية، انتقلت وطفلتها إلى بيت أسرتها، لتستأنف برضى لا يشوبه تذمر، وحبّ لا يعرف الفتور، خدمة إخوتها الخمسة، ووالديها، لم تتساءل مرة واحدة لِمَ عليها أن تقوم بكل الأعباء الشاقة من غسيل وَطبخ وتنظيف... بل كانت تلوم نفسها حين يضطرها التعب للارتماء متلاشية على فراشها دون أن تسمع كلمة عزاء أو شكر...

أعطاها حبّ ابنتها سعادة عارمة، إنها تعشق هذه الصغيرة، التي تبدّد بلمح البصر كآبة روحها وتعب جسدها ، لكن الموت خطف فرحة الأم المسكينة ، وتوفيت الطفلة وهي في السادسة من عمرها بعد إصابتها بالتهاب السحايا...

(تتابع الأيام مقبرة للآلام)، هكذا حاولوا مواساتها، وحاولت حسنة مواساة نفسها، لكنها أدركت أن روحها ماتت منذ وفاة وحيدتها.. وجدت عزاءها في الصلاة والتعبّد، من مثل الصلاة يدخل الراحة للقلوب الحزينة، بل صارت تؤمن أن الحزن علامة عافية، كانت تصلي لهم دائماً كي ينجحوا ويوفقوا في مشاريعهم.. وتتباهى بتفوقهم أمام الناس.. رفاهيتها الوحيدة حين تجلس على الشرفة الضيقة تسمع الأغاني العاطفية وتطرز الشراشف.

لا تستطيع حَسنة أن تحدّد بدقة متى وصلت إلى هذه الدرجة الكبيرة من الذلّ والألم، في الواقع لا تملك القدرة على التعبير عن مشاعرها وتحليلها، بل تشير إلى صدرها وتقول: أحسّ هنا بكتلة جليد ثقيلة فوق قلبي.. أو تمسك رقبتها وتقول أحسّ بحلقة حديد تضغط على عنقي.

رفض ابن أخيها أن تحضر عمّته الساذجة عرسه، فهو محام لامع وزوجته ابنة وزير، ووجود حَسنة في حفل العرس الفخم لا يتناسب مع الجو الاجتماعي الراقي يومها اقتحمت بيت أخيها، ولم تستطع أن تتكلم وهي جالسة، بل وقفت من شدّة اضطرابها،





وأخذ صوتها يرتعش ويتقطّع من الألم والانسحاق:
أتستعرّون مني أنا أختك من لحمك ودمك، أنا التي غسلت ثيابك الوسخة سنوات وسنوات، أنا التي أتباهى بك أمام الناس...

لا يشعر أحد من إخوتها وأولادهم بأية ضرورة لمراعاة مشاعرها، ولا يجدون أي حرج في زجرها، وأمرها بأن تخرس، هل تملك تلك الإنسانة الساذجة شبه الأمّية مشاعر!

لكن تحجّرهم المتزايد مع الزمن، والجفاء الذي يعاملونها به، جعلها مع الزمن تنكمش وتخاف، بل صارت تتعمّد عدم الفهم، وكفّت عن طرح الأسئلة التي تعذّب روحها، بل وجدت نفسها مستعدّة لتحمّل كل شيء يصدر عنهم، فهم إخوتها من لحمها ودمها.. كانت جارتها وصديقة طفولتها تهمس بأذنها بكلام يعذّب روحها: إخوتك أثرياء جداً لماذا لا يعطونك المال، كيف يقبلون أن تعيشي في قبو تفوح منه رائحة المجاري، وهم يعيشون في قصور؟!

ترجوها ألا تتحدّث عن إخوتها، وتؤكد لها أنها لا تريد منهم شيئاً، سوى شيء واحد: الحب.

تزورهم في أوقات تزداد تباعداً حسب رغباتهم، تتأمّلهم بنظرات تفيض بالأسى كيف تثير الاشمئزاز والعجرفة في نفوسهم، وكيف يشعرونها كل لحظة أنها لا تشرفهم ويتمنّون ألا تنتمي إليهم، إنهم فوق، وهي تحت.. امرأة نكرة، لا تملك أية صفة ليتباهوا بها أمام الناس..

لكنها تنسى معاملتهم الفظّة معها، فتأتيهم كل مرة بشوق وفرح صادقين، وما أن تجلس بينهم وتبدأ الكلام حتى يتأففوا من تفاهة حديثها ويأمروها بوقاحة أن تسكت وتتابع برامج التلفاز التي تثير اهتمامهم، ولا يجدون أي حرج في السخرية من حديثها.. تتأمّل وجوههم بطرف عينها، كلها تبوح بحقيقة مؤكدة:

لا نستطيع أن نحبك، أنت لست من مقامنا.

يسخر منها ابن أخيها، يسألها: عمتي هل سمعت بهايدغر.....

تتساءل والابتسامة العذبة تشعّ من عينيها: من يكون...؟

يضحك بوقاحة ولا يجيبها...

تتجاهل طعنة الألم في قلبها، تتمنى له المزيد من النجاح والتوفيق...

كانت تزور إخوتها الخمسة حسب مواعيد حدّدوها لها، وكثيراً ما كانوا يلغون الموعد، ذات يوم استبدّ بها القهر، لأن أخاها الأكبر اعتذر لها ثلاث مرات متتالية وأبلغها عن طريق خادمته ألا تزورهم، لأن ضيوفاً مهمّين سيزورونهم...

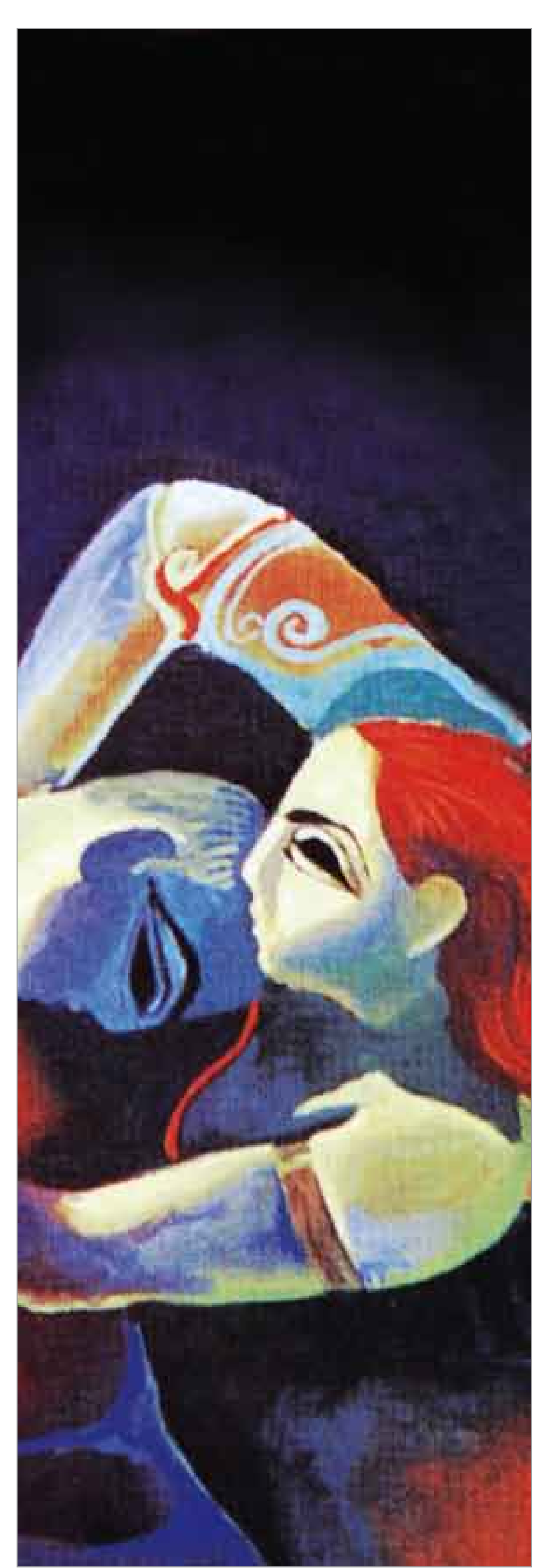
لم تحتمل القهر، استبدّ بها الغضب، فقصدت بيت أخيها، قرعت الجرس مراراً فلم يفتحوا الباب.. كانت تقف مطرودة من حياتهم تتأمّل النقوش البديعة للباب الخشبي بنظرات تفيض بالوجع، فكّرت وهي تقف خارج قوسي حياتهم ما الذي يجعلها تتحمّل كل هذا القدر من الذل والقهر؟...

لم تعرف الجواب، لكنها حين اندست في فراشها متجاهلة أوجاع مفاصلها كالعادة، همست الوسادة في أذنها بالجواب: الخوف.. أجل الخوف وحده قادر على إيصالها إلى كل هذا القدر من الذلّ.. إنها تخاف أن تخلو حياتها منهم، إنهم أسرتها، إخوتها من لحمها ودمها، والأسرة مثل الشجرة تتغذّى من نسغ واحد، من دونهم ستكون مثل غصن مقطوع يصيبه اليباس والموت.

من وقت لآخر يقدّمون لها هدايا الذلّ، ألبسة يريدون رميها، بقايا طعام، تشكرهم على هداياهم وقلبها يغوص في هيولى الألم، تشعر كيف يتصلّب وجهها وقد رسمت ملامحها ذروة الخيبة والألم.. يتجاهلون نظرتها التي تفيض بالعتب والخيبة وحين تتجرأ وتعاتبهم على قسوتهم وتذكّرهم أنهم إخوة ، وأن الدم لا يصير ماءً يتأففون من كلامها ويلعنون الشيخوخة التي تجعل الإنسان كثير الشكوى وثقيل الظل.

تحلم حَسنة أحياناً أن تتركهم جميعاً، وتهيم في فضاء دافئ رحيم، تقرّر مقاطعتهم، تمرّ أسابيع، لا يسألون عنها، تنكسر وتعود تشحذ عواطفهم الضحلة...

صارت تستيقظ من نومها مذعورة بمجرّد أن تحلم بنظراتهم لها، نظرات متحجّرة فاترة تُشعرها كم هي مُضجرة وجاهلة ولا تجيد فن الحديث.. تفتح



عينها مرتعبة هاربة من حصار نظراتهم، لكنها ترغم نفسها أن تفكّر بهم بحبّ وتنسى إساءاتهم أو تتناساها.

كان أولاد إخوتها الشّبان يتجاهلونها حين يصدفونها في الطريق.. ذات يوم التقت ابن أخيها يتحدّث إلى صبية جميلة، فاض الحبّ في قلبها، واقتربت منهما لا تنس كيف تشنج وجهه بالرفض والاحتقار وهو ينظر إليها.. صُعقت كم تتبدّل الوجوه، أهذا هو وجهه الجميل المشعّ بالحبّ والدفء وهو يتحدّث إلى الفتاة، كيف تصلّب وتحجّر، ترى أيهما وجهه الحقيقي؟!

حين احتاجت إلى عمل جراحي نقلوها إلى المشفى الحكومي، حيث شاركت ثماني مريضات غرفة بائسة، في الوقت الذي يجرون فحوصاتهم الطبية في أهم مشافي أوروبا...

تشعر حَسنة بأنها تحتاج إخوتها وشبح عواطفهم نحوها، كي تصمد في الحياة، الحياة الأشبه بمحيط هائج، تخاف أن يبتلعها... إنهم يشعرونها بشيء من انتماء وأمان لا تتخيّل وجودها من دونهما... ما نفع الحياة دون حبّ، خاصة بين الإخوة!

ابنة أختها تنشر قصائد وجدانية مؤثرة، يبكي الناس حين يقرؤونها، لكنها تتجاهل عمتها حين تلتقيها صدفة في الشارع، ولم تزرها في المشفى حين اضطر الطبيب لاستئصال نصف أمعاء العمّة المسكينة التي نهش السرطان أحشاءها...

ذات ليل شديد البرودة، أيقظ الذعر حَسنة من نومها، لم تتبيّن الكابوس الذي جعلها ترتعش من الخوف.. لم تحلم بعيونهم التي تحدّق بها بتكبّر واحتقار، بل رأت شيئاً شديد اللمعان يبهر نظرها.. لم تفهم ما الشيء الذي يلتمع هكذا.. فجأة انغرست الحقيقة في قلبها كنصل سكين.. هزت رأسها مراراً مؤكدة لنفسها أنهم لايحبّونها أبداً وأنها لا تعني لهم شيئاً، وأنها عاشت عمرها على وهم اسمه العائلة والأسرة.

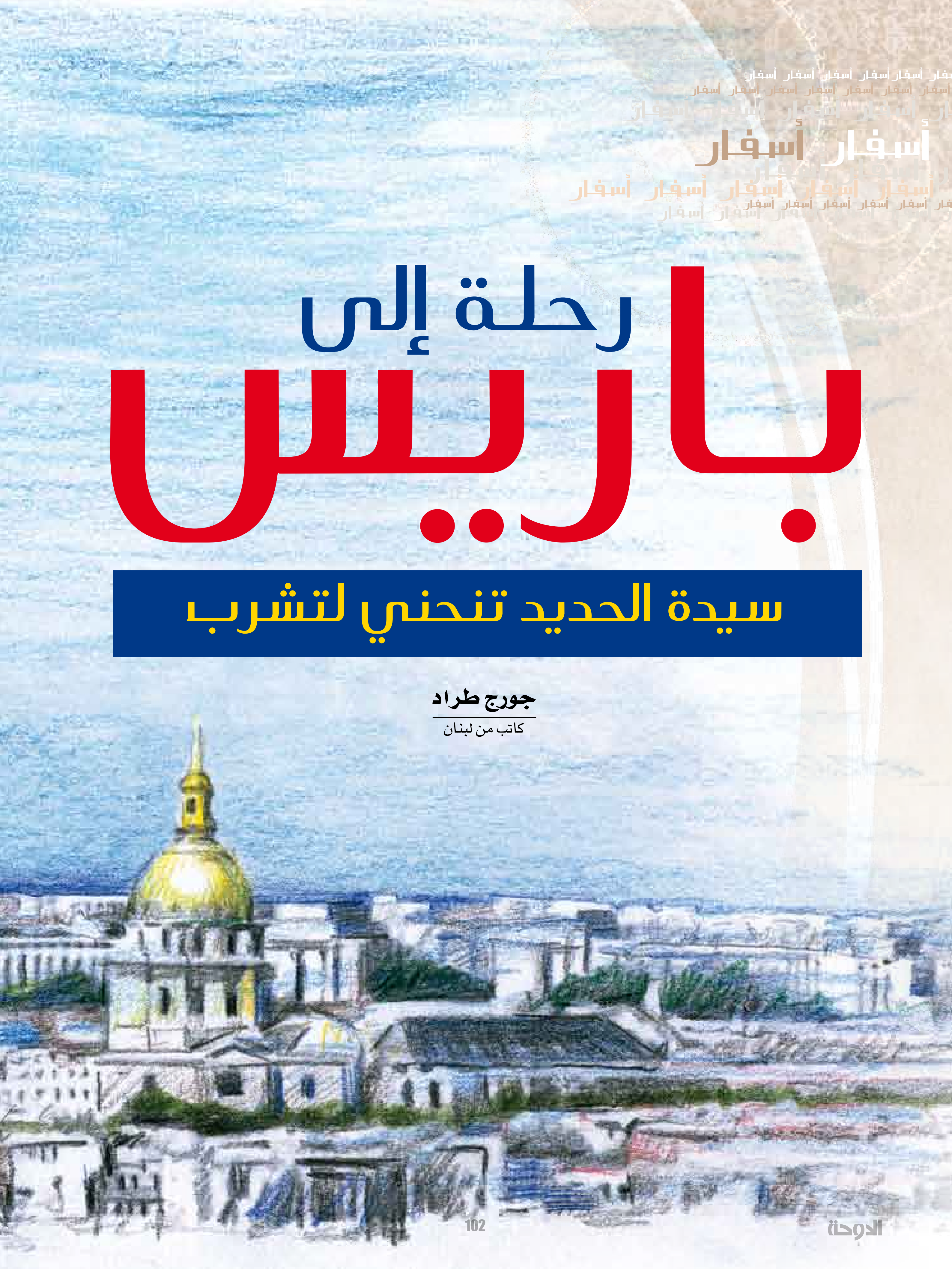
بكت بحرقة، حتى اضطرت لأن تستبدل وسادتها بأخرى جافة...

بعد تلك الليلة الحافلة بالقهر، والمضيئة بالحقيقة بخمسة أيام، ماتت حَسنة، كانت قد تناولت عشاءً خفيفاً، وتابعت الحلقة الأخيرة من المسلسل اليومي، تثاءبت وتساءلت: هل سيكون المسلسل الجديد شيقاً؟... غطّت رأسها كعادتها حين تنام، احتضنت صورة وحيدتها، أخذت نفساً عميقاً، ثم أطلقت روحها على دفعتين.

صعق الإخوة حين أبلغهم المحامي أن وصية حَسنة الوحيدة ألا يحضروا جنازتها، وألا يدفنوها، وألا يتقبّلوا بها التعازي... وألا يزوروا قبرها.

أوصت جارتها وصديقة طفولتها الوحيدة مثلها، البائسة مثلها، والمضحكة مثلها – لأنها تؤمن بالحبّ – أن تدفنها وأن تزرع زهوراً حول قبرها، وتسقيها حين يسمح وقتها بذلك.

العمل الفني: صادق طعمة - العراق



رحلة إلى باريس

سيدة الحديد تنحني لتشرب

جورج طراد
كاتب من لبنان



كل الدروب توصل إلى باريس. دروب الفن والأناقة والتاريخ. دروب الجمال ومقاهي الأرصفة وجادة الشانزيليزيه، ودروب الأحلام التي لا تنتهي، بحيث أنك إذا ما زرت باريس مرة تعلّقت بها فصارت جزءاً من الخريطة الجمالية التي لا يمكنك التحرّك من دونها.

منذ وصولك إلى مطار «رواسي شارل ديغول»، على بعد نصف ساعة بالسيارة من قلب المدينة، تشعر بأنك دخلت في جو مختلف. جو له نكهة أخرى حتى ولو كنت مدمن سفر، جوّاب آفاق، باحثاً عن الغرابة تحت كل سماء. فالمضيفة التي تستقبلك، فور الخروج من الطائرة، تفلش ابتسامتها، كما شعرها الأشقر وعينيها شديدتيْ الزرقة، ترشدك إلى حيث يجب أن تسير. ومع أن هناك أكثر من مائة مسافر على متن الطائرة نفسها، فإنهم جميعاً يسيرون خلف المضيفة المضيافة التي تجعل كل واحد منا يحسّ وكأنها مرشدته الخاصة في هذا المطار الفسيح البالغ الأناقة و.. الحراسة.

تلاحظ، منذ الدقائق الأولى، أن هناك هاجساً أمنياً يسيطر على الأجواء، وإن كان الفرنسيون يجتهدون في التظاهر بالهدوء وكأن لا تهديدات ولا من يهدّدون. وبالفعل تنتهي معاملات الخروج بسرعة نسبية، رغم التدقيق في الأوراق وفي الأمتعة وفي الوجوه.

نادل يصر على أن يقبض ثمن الطلبية فور وضعها على الطاولة

سائق التاكسي الذي يقلّك من المطار صار أكثر «دماثة» مما كان عليه قبل عشر سنوات. ففي الماضي كان سائقو التاكسي الباريسيون يرفضون التحدّث مع السيّاح بغير اللغة الفرنسية. أساساً قلّة نادرة جداً كانت تجيد بعضاً من الإنكليزية. أما العربية فتكون محظوظاً لأن تسمعها من سائق التاكسي إذا كان تونسياً أو مغربياً أو جزائرياً. وفي هذه الحالة أيضاً تكون عباراته مطعمة بألفاظ فرنسية وبلكنة غريبة تجعل التفاهم بينكما بالعربية، مهمة شاقة إن لم تكن مستحيلة.

منذ انتشار انفتاح الحدود الأوروبية والعمل بتأشيرة «الشنغن» التي تسهّل عليك التنقل بين دولة أوروبية وأخرى، كما تشاء، أحسّ الفرنسيون بأنهم يحتاجون إلى اللغة الإنكليزية وإلى التعامل الهادئ مع السيّاح، وإلا هرب الضيوف، مع دولاراتهم، إلى دولة أخرى.

لذلك ابتسم لك السائق وحمل لك الحقيبة، وبادرك، بلغة إنكليزية على الطريقة الفرنسية، ليرحّب بك في باريس.

وتتكرّر المعاملة نفسها في الفندق الجيد الذي يطلّ على مبنى «دار الأوبرا» العريق في الدائرة الباريسية الثامنة. تقف على النافذة وتنظر إلى الخارج، فتحسّ وكأنك أمام لوحة فنية متحرّكة. الألوان متداخلة والخطوط عريقة ومتكاملة، أما الحركة فتضفي على المشهد حياة دافئة نابضة تستعجل الانخراط فيها. فليس من الجائز أن تضيع لحظة واحدة من الوقت الباريسي الرائع وأنت منزوٍ في غرفة الفندق.

ولكنْ، قبل أن تخرج، لا بدّ من أن تزوّد نفسك بمعلومات حول المدينة الساحرة التي تنوي خوض غمارها. وخير دليل لك الكمبيوتر في غرفتك. منه تستقي المعلومات وتعرف كيف تتحرّك وفي أي اتجاه.

بداية الشانزيليزيه

باريس مقسّمة إلى عشرين دائرة، ربما تكون متقاربة من حيث المساحة، ولكنها قطعاً متفاوتة لجهة الأهمية والوزن الاقتصادي والاجتماعي. في قلب العاصمة الدائرة الأولى ومنها تنطلق الدوائر حولها. الأطراف هي الدوائر الشعبية وفيها الكثير من العرب والأفارقة.







ساحر يربط 20 يورو بخيط ويوقع في حبائله النساء والشيوخ

الدائرة العشرون وكذلك التاسعة عشرة والثامنة عشرة. أما أرقى الدوائر وأغلاها ثمناً فهي الأولى والثامنة والسادسة عشرة. وثمّة دوائر تاريخية مثل الخامسة والسادسة حيث الحيّ اللاتيني وشارع السان جرمان وكنيسة نوتردام ونهر السين. وينصحك الموقع السياحي على الإنترنت بأن تستقل الخط الدائري، واسمه «الحزام الصغير»، الذي يلفّ باريس من الخارج وكأنه بالفعل حزام. أما الخط الدائري السريع فهو «الحزام الكبير» الذي تسلكه السيارات الراغبة في تلافي الدخول في الزحمة الباريسية، وتتّجه إلى بقيّة المدن الكبرى وفق طرقات موزّعة توزيعاً مدروساً بين المناطق.

تختار الابتداء من جادة الشانزيليزيه التي يعلوها «قوس النصر». هذه الجادة العريقة جداً، والمعروفة في كل العالم، هي بالفعل «مربط خيل العرب». ذلك أن الزوّار العرب، من كل المستويات والأقطار، لا يعتبرون أن زيارتهم إلى باريس قد اكتملت ما لم يتجوّلوا على أرصفة تلك الجادة الراقية، أو يجلسوا في أحد مقاهيها.

ومقاهي الجادة متعدّدة المستويات. فعندك المقهى الذي يقدّم لك فنجان القهوة وقوفاً بأقل من ثلاثة دولارات (2 يورو). وعندك المقهى الذي يبعد عنه أمتاراً ويتقاضى منك بدل فنجان القهوة عشر مرات أكثر. واللافت أن معظم هذه المقاهي يصرّ على أن يقبض منك ثمن الطلبية فور وضعها على الطاولة أمامك، ذلك أن أصحاب المحال باتوا «ملدوعين» لكثر المقالب التي شربوها من «الغرباء» الذين يعمد بعضهم إلى استهلاك الطلبية ثم «يشمّعون» الخيط وقت الحساب!

مطعم الذوات

أما إذا كنت مترف الذوق، منتفخ الجيب، ومدججاً بدفاتر شيكات أو بطاقات اعتماد، فيمكنك أن تدعو أصدقاءك إلى مقهى «الفوكتس» لتتناول ما لذّ وطاب من الطعام النادر الذي اشتهر به المطبخ الفرنسي العريق عبر الأجيال. والحساب، حتى ولو كان عسيراً للغاية، من حيث الأرقام والتفاصيل، فإنه يستحق عناء المجازفة، لأنك ستكون قادراً على المفاخرة أمام معارفك، في الوطن والمهجر، بأنك تربّعت سعيداً على طاولة من طاولات

«الفوكتس» التي جلس إليها مشاهير العالم!
ويبدو أن الباريسيين، ممّن يعيشون على فُتات «الفوكتس»، يدركون أهمية هذا الموقع، بدليل أنك وأنت جالس على الطاولة المطلّة على الشارع، في هذا الطقس المشمس على غير عادته في مثل هذا الوقت من السنة، تشاهد عشرات الذين يتقدّمون منك ليعرضوا عليك شراء زهرة أو بطاقة معايدة.. لكن أطرف المشاهد وأكثرها غرابة هي التي قام بها أحد «السَحَرة»، أو لاعبي الخفّة، حيث أوقع في حبائله نساءً وشيوخاً وأطفالاً من المارة، مثيراً حوله عواصف الضحك.. هو يربط ورقة نقدية من فئة العشرين يورو بخيط دقيق جداً وغير مرئي، ويطرحها على قارعة الطريق. وما أن ينحني عابر السبيل لالتقاطها حتى يسحبها «الساحر» ببطء، فيسير وراءها «المخدوع» على أمل الامساك بها.. وهات على ضحك وتصفيق!
نسيت أن أقول لكم إن أشهر المرابع الليلية في العالم يقع على يمين جادة الشانزيليزيه نزولاً. إنه «مقهى الليدو» ذائع الصيت، والذي يقدّم استعراضات فنية جريئة ومتقنة. لكن السهرة فيه باهظة للغاية، إذ إنها تبدأ بثلاثمئة يورو للشخص الواحد، وتحتاج إلى حجز مسبق، لكن طعمها الشهي يبقى تحت الأضراس طويلاً طويلاً!
هذا للسهر. ولكنك لست ملزماً بتمضية سهرتك في مربع ليلي. إنما هناك خيارات كثيرة لا تُعدّ ولا تُحصى.. لكن أبرزها على الإطلاق هو تناول العشاء ضمن جولة سياحية مميّزة على متن مركب سياحي يتهادى على نهر السين في رحلة قد تستغرق ثلاث ساعات. فإذا كان الطقس صحواً، فإن هذا العشاء لا يفوَّت. إنه فرصة تاريخية للاستمتاع في الليل، وأنت تسبح فوق ماء هادئ طالما حلمت به الشعوب وملايين السيّاح.
ويمرّ المركب أمام برج إيفل، الذي يسمّيه الباريسيون المعتّقون «السيدة حديد». تلمح طيفه العملاق يتراءى على صفحة نهر السين، وكأن السيدة العملاقة تنحني لتشرب من نهر التاريخ ما يساعدها على الصمود أكثر فأكثر.
ويمكنك أيضاً أن تسهر سيراً على الأقدام.. نعم! الجولة في الحي اللاتيني ممتعة إلى أقصى الحدود. ففي الأزقة التاريخية الضيّقة التي لا تصل إليها السيارات، ألوف الناس يتحرّكون على مدار الساعة فوق الحجارة المرصوفة التي تغطي الشوارع، وبين الجدران التي توكأ عليها التاريخ مئات السنين.
ساعات ممتعة يمكنك أن تمضيها في الحيّ اللاتيني. مطاعم يونانية تملأ المكان بموسيقاها وبرائحة الشواء، أكشاك تونسية فيها الحلوى والشاي الأخضر. واجهات مغطاة باللون الأحمر خلف زجاجها مطاعم صينية. أكشاك لبيع سندويشات الشاورما تشتريها ببعض «يوروات» وتستمتع بطعمها الشهي وأنت تسير في أزقة التاريخ، لتطلّ على كاتدرائية نوتردام التي كانت مسرحاً لأحداث «أحدب نوتردام» لفيكتور هيغو.. وإذا ما أردت أن توغل أكثر فإنك تصل إلى شارع «سان جرمان»،

برج إيفل يسميه الباريسيون المعتقون «السيدة الحديد»



مسجد باريس تعقد فيه حلقات فكرية على مدار السنة

حيث المقاهي التي كان يقصدها مشاهير العالم، وتشهد حلقات النقاش الفكري، الذي صنع جزءاً لا بأس به من تاريخ فرنسا الثقافة والمعرفة الفلسفية.

تلّة المونمارتر

وما دمنا في مجالات السهر، فلا بأس عليك إن اخترت أن تمضي سهرة، أو جزءاً من سهرة، عند تلّة «مونمارتر»، التي شهدت معارك لا تزال آثارها محفوظة على بعض المباني، أو من خلال اللوحات التذكارية، بين قوات النازية وقوات المقاومة الفرنسية. وعلى تلك التلّة فنانون من كل العالم، بينهم لبناني وتونسي ومصري، يرسمون «البورتريهات» للسيّاح بقلم الرصاص وبالفحم.. وكذلك هناك موسيقيون يعزفون على آلات ألحاناً فولكلورية من بلدانهم، فيتحلّق حولهم المارة، يستمتعون بالموسيقى ويدفعون لهم دريهمات في قبّعة يجول بها أحدهم على حلقة الحاضرين.

والباريسيون أفردوا أماكن فسيحة من مدينتهم للزوّار وللمقيمين الأجانب، بحيث تبدو العاصمة الفرنسية وكأنها أفضل الأماكن للحوارات الحضارية والفكرية. هذا على الرغم من وجود تيارات سياسية كثيرة في البلاد باتت تشكو من تكاثر «الأغراب»، وتدعو إلى تقنين الإقامة في فرنسا عموماً وباريس خصوصاً.

ولكن هذا لا يمنع التقاء الحضارات والأديان في أجواء من التسامح والحرية اشتهرت بهما مدينة باريس عبر العقود الماضية. ومسجد باريس في ساحة مونج في الدائرة السادسة هو خير دليل على ذلك. ففي هذا الصرح الديني الذي يؤمّه المسلمون، من فرنسيين ومقيمين وسيّاح، للصلاة والحوار، تعقد حلقات فكرية حوارية على مدار أيام السنة، ويتمّ فيها تبادل الآراء والنقاش بروح من الانفتاح قلّ نظيرها.

ومعهد العالم العربي في باريس أيضاً هو واحد من صروح الحوار بين العرب والغرب، بين الإسلام والمسيحية، بين الحضارة المشرقية والحضارة التي تسيطر على أوروبا. ويتجلّى هذا الحوار من خلال المعارض الفنية والندوات الفكرية والحفلات الموسيقية، وعرض الأفلام الوثائقية، التي تساهم في تعريف العالم الغربي على حضارة شرقية لم يفهمها الأوروبيون، حتى الآن، فهماً كافياً، مع الأسف الشديد.

والزائر في باريس إذا كانت له اهتمامات ثقافية، هناك مواقع لا بدّ من زيارتها، وفي طليعتها متحف اللوفر، الذي يضمّ تراثاً فنياً عالمياً، ليس فقط على صعيد اللوحات والرسوم، ولكن كذلك على مستوى الآثار القديمة، وفي





مقدّمتها آثار عربية، لا سيما من مصر عهد الفراعنة، ومن لبنان واليمن وغيرهما.
وهناك أيضاً «سنتر بوبور»، الذي يجمع في مبنى مفرط الحداثة آثاراً لفنانين معاصرين من كل العالم. كما أن الأهرامات الزجاجية في باحته تذكّر الزوّار بتلاقي الحضارات وبتفاعلها.

عالم تحت الأرض

طبعاً هناك فسحات واسعة لـ «الشوبينغ» ولتتبّع الموضة من خلال العروضات المتواصلة، لا سيما في «قصر المؤتمرات».. وهناك فسحات أخرى لزيارة المناطق السياحية القريبة جداً من باريس مثل «قصر فرساي» و«قصر فونتينبلا» وغيرهما. وقد يكون من الإهمال الشديد، الذي سيندم عليه السائح بكل تأكيد، عدم الذهاب إلى المركز الجغرافي العلمي، أو إلى متحف الإنسان، أو حتى إلى مدينة يورو ديزني القريبة من باريس. وكلها مواقع ملحوظة على الإنترنت ويمكن للسائح أن يهتدي إلى طرق الوصول إليها وإلى أهميتها بمجرّد مراجعة الموقع السياحي لمدينة باريس على الإنترنت.
لكن ما لا تلحظه المواقع السياحية على اختلافها، أمر بسيط للغاية قد ينساه الكثيرون أو أنهم، في زحمة الاهتمامات السياحية، لا يتنبّهون إليه.. إنه التجوّل في المترو.
صدّقوني إن السفر إلى باريس من دون التجوّل في المترو هو كمن يحمل باقة من الورد ولا يتنشق عبيرها.. فالمترو، وإن كان شعبياً، هو مرآة حضارية أيضاً، إنه الوجه الآخر لمدينة باريس، وأروع ما فيه الفرق الموسيقية المرتجلة في أقبية تحت الأرض، والرسّامون الذين يخطون لوحات رائعة بالطبشور الملوّن.. وكذلك هؤلاء المتسكعون الذين يملأون الأقبية بضحكاتهم المدوية، وثيابهم الرثة، وعيونهم التي تنظر إلى اللاشيء.. ولكنها تترك في قلبك تأثيراً تحمله معك، حيث تعود إلى بلادك وأنت مملوء بعبير باريس وبصورها الساحرة.

الرسوم : إسماعيل عزام- العراق

التجول في المترو متعة مجهولة

راتخم الأصيل

وجدي الأهدل
قاص من اليمن



هذا الرجل الرائع لا يدفع تكاليف المسكن الذي يقيم فيه. لأنه ببساطة قرر أن يعيش في كرتون مصنوع من الورق المقوى البني اللون.ليس له جيران من النوع المعتاد، فالفيلا التي يقطن فيها تقع في شارع فرعي مسدود، قذر، ومزدحم في الصبح والمساء، ودائماً هناك صياح وضجيج لا يهدأ يصدر عن جيرانه، وهم أصحاب المطاعم ومحلات بيع الشاي بالحليب. غالباً ما ينام حتى الضحى. وعندما يخرج الطلاب من الثانوية المجاورة في فترة الاستراحة ليتناولوا إفطارهم أو لشرب الشاي بالحليب، فإنه يفضل إخراج رأسه من الكرتون، ليتفادى تعرض كرتونه لركلات طائشة من أولئك الصبية الوقحين، الذين يزعجهم استغراقه في نوم لذيذ.

يخرج من كرتونه ببطء شديد، وكأنه يرقة تخرج من شرنقة، فيبدأ أولاً بإخراج رأسه مغمضاً عينيه، ثم يفتحهما على مهل، وكأن ضوء النهار يسبب له ألماً لا يطاق. وبعد حين يحدج المكان ببصر واهن محاولاً التعرف عليه، وباذلاً جهداً إضافياً لتذكر من هو؟ وكيف وصل إلى هنا؟

يسحب صدره إلى الخارج، ويتكئ بمرفقه على دكة أسمنتية ضيّقة، وآنذاك ينتابه إحساس بالغبطة لوجود تلك الدكة، إذ لولاها لما تسنى له النهوض من فراشه.

وهو في جلسته الملوكية تلك، ودون أن يتفوّه بكلمة، يحضر له نادل ذو شفة أرنبية كأس الشاي بالحليب المملوء إلى نصفه «الدبل».

كثيرون يمرون ويلقون عليه التحية، فيردّ عليهم والبشاشة الصادقة تمرح في وجهه.

يتأمل الناس في غدوهم ورواحهم، ويشعر بالحزن لأجلهم، خصوصاً حين يسمعهم يتحدثون عن غلاء المعيشة، وارتفاع إيجارات المساكن، وفواتير الماء والكهرباء والهاتف المرهقة للجيوب.

يراهم مقطبين، قلقين، منزعجين، والهمّ يرسم زواياه الحادة على سحناتهم، والتجاعيد تتكاثر وتشرخ صورهم، والاضطراب يتغلغل تحت الجلد، فتنطفئ نظرة العيون، وتنخسف الجباه العالية، وتغور البسمات السعيدة.

هو وحده يعرف سرّ نجاته من هذه التحوّلات المرعبة للوجه البشري..لأنه ورغم بلوغه الأربعين عاماً، ووجود تلك اللحية السوداء المسترسلة، ما زال وجهه طفولياً، وعيناه بريئتين.

ولأنه لا يحمل في جيبه مالاً، صار مستغنياً عن كل أحد. التفكير في المال لا يشغله، لذلك يرى نفسه أغنى من كل أغنياء المدينة.. لأنه من منهم – أي الأغنياء – بلغ من الثراء حداً لم يعد معه يفكر في المال؟!

لكن من أين يعيش راتخم الأصيل ؟ كيف يدبر ثمن وجباته؟ طبعاً هو يدفع ثمن الطعام الذي يتناوله، والشاي بالحليب الذي يشربه، فهو لا يستجدي أحداً، ولا يقبل إحساناً من أي كان.. ولذلك يقوم بجولات عديدة على قدميه لجمع قناني المياه البلاستيكية في كيس نايلون كبير جداً، ثم يبيعها لمحلات العصائر . ويدخل ضمن نشاطه أيضاً جمع الكراتين وأطباق البيض.

ويوفر له هذا العمل الشبيه بجمع الثمار من الغابة، زمن الأقوام البدائية، ثمن المأكل والمشرب، وأحياناً ثمن ربطة القات الصوطي.

قلبه ينبض براحة ، لا شيء تقريباً يشغل باله .

عندما يخرج من غرفة نومه الصغيرة جداً، وينهض متمطياً

كالقط، يبدو فارع القامة، عريض المنكبين، قوي البنية، وخصره دقيقاً وبطنه ممسوحاً، كأنما هو فارس ضائع في زمن يخلو من الفروسية.
شعره أسود فاحم يصل إلى كتفيه، ووجهه الطويل فيه ملاحة ورجولة مؤثرة.
كيف لا يكون مثل هذا العملاق، بوسامته اللافتة، ورجولته الطاغية، شخصية بارزة في المجتمع؟!
من المفارقات أن معظم الشخصيات التي تدير شؤون المجتمع في وقتنا الحاضر هم من قصار القامة.. شيء محير فعلاً!!
يبدو لنا العالم الذي يعيش فيه راتخم الأصيل محدوداً للغاية، وخالياً من الإثارة والتغيير، وأن أيامه كلها متشابهة، وأنه يمضي أوقاته على نحو روتيني ممل.
لكن هذا التصور خاطئ تماماً، لأنه لا يمضي عليه أسبوع دون أن يتشاجر مع عناصر البلدية الذين يحاولون طرده من مكانه، أو مع آخرين لا يعجبهم وجوده بقربهم، أو متشردين أفظاظ يحاولون سلبه نقوده القليلة التي يحصّلها بعرق جبينه.
وقبل سنوات عرضت عليه امرأة أرمل تملك بيتاً أن يتزوجها، ولكنه رفض عرضها المغري، دون أن يرف له جفن.
وأما الأعمال التي عرضت عليه ورفضها، فأكثر من أن تحصى.
لم يكن يقبل بأن يتأمّر عليه أي رب عمل مهما أعطاه من مال . كان يريد أن يبقى سيد نفسه .. وهو ما كان .
راتخم الأصيل له أصدقاء كثيرون ، أغلبهم متشردون مثله، يهيمون على وجوههم في الحارات بلا مأوى معظم أيام السنة، والقليل منهم يموت في ذروة البرد.
حين يقيل ليخزن القات، يلتف حوله عدد منهم، ويتبادلون أحاديث لطيفة.
أحياناً تخطر المرأة ببال راتخم الأصيل فيبتسم ويغرق في تخيلات ممتعة، وتراوده أحلام يقظة ساحرة:
يتخيل شابة حسناء، هيفاء القدّ، بشرتها كالحليب، تهيم به عشقاً.
يتصورها تراقبه من نافذة غرفتها حين يمر من الشارع الذي تسكن فيه. يتخيل رعشة قلبها حين تراه، وكيف تهرع آن يغيب عن ناظرها إلى الورقة والقلم لتسكب مشاعرها في قصيدة شعر مترعة باللوعة وعذاب الفراق!
ثم يتنهد ويشعر بالأسى على حال تلك الفتاة المهووسة بحبه! هكذا هو منسجم مع نفسه، فلا حاجة له بعد ذلك لامرأة حقيقية من لحم ودم تعكر عليه صفو حياته.
قرب منتصف الليل تهدأ الحركة في المقهى المجاور، وتغلق المطاعم أبوابها، وترف الأرواح الهائمة قريباً من الأرض، حتى لتوشك أن تلامس الرؤوس.
في هذا الوقت المتأخر، يقوم راتخم الأصيل بجولته الختامية، ويجمع القناني البلاستيكية من تحت المقاعد والطاولات، ومن بين المواسير والحفر، ومن أماكن أخرى متفرقة، أمسى يعرف بخبرته الطويلة أن سمار الليل سيتركون فيها بقاياهم.
لكنه قبل أن يأوي إلى مهجعه، كان يحرص على عادة تأصلت في نفسه بمرور الأيام، ولم يعد يقدر على قطعها:
كان يصرف ما في جيبه من نقود حتى آخر فلس، على نفسه وعلى أصدقائه المعدمين. ولما يتأكد من خلو جيبه من «وسخ الدنيا» حينذاك فقط يتنفس مطمئناً، ويدخل إلى جوف كرتونه مرتاح الضمير، وفي ثانية ينام.

❊ ❊ ❊

جلس أحدهم في المقهى وفتح محفظته، فتدحرجت منها كرة نارية ملتهبة، وزنها خفيف كالريشة، فأخذت الريح تلعب بها، فإذا هي تنط من مكان لآخر في غمضة عين.
خشيت على بيتي الكرتوني وأسمالي العتيقة وكومة القناني البلاستيكية من أن تلتهمها النيران، فوقفت بالمرصاد لتلك الكرة العابثة.
وخوفاً من احتراق المقهى ركلها أحد العاملين عالياً جداً، فاستقرت هناك فوق رؤوسنا وقالت أنا الشمس، ثم انهمرت حرارة الصيف.
لجأ رواد المقهى إلى الأماكن الظليلة وانشغلوا بتجفيف عرقهم، بينما عدت أنا إلى موضعي السابق، أرشف الشاي بالحليب بمزاج رائق ، شاعراً بالأمان.
استرخت القطط تحت الكراسي والألواح الطويلة المخصصة للجلوس، وكفت عن ملاحقة الفئران.
من مذياع المقهى سمعنا نشرة الأخبار الصباحية، وردت فيها قرارات رسمية تثير الإعجاب، منها أن يسقط المطر!
ردّد الواقفون في انتظار دورهم لشراء الشاي بالحليب، والجالسون بلا دور خلف المذيع بحماسة منقطعة النظير: يسقط يسقط يسقط!
رأينا واحداً قد بلغ الخمسين، له ملامح قاسية، ويبدو عليه أنه يحتل مركزاً مرموقاً، يسحب كرسياً وينتحي جانباً، حيث اختار الجلوس تحت طربال أزرق، وبيده كأس الشاي بالحليب.
كان يبتسم بخبث، لأنه الوحيد الذي استمع لنشرة الأخبار وأدرك مغزاها، فاتخذ مبكراً التدابير اللازمة.
واستجابت السماء لأوامر الحكومة، وكأنها مواطن صالح، فأخذت تمطر بغزارة، والرياح تصفق بعنف، والرعد يدوي في الأعالي ويزأر كأسد جائع.
بسرعة تجمع الماء في وسط الطربال الأزرق، وكلما ضربت الريح بزعانفها، كان الماء يندفع من أحد الثقوب، ويهبط كشلال هادر على صلعة الرجل الخمسيني، الذي حافظ على وقاره وصلابة ملامحه دون تأثر يذكر بالبلل الذي أصابه.
استغربت كثيراً موقف هذا الكهل الذي يبدو موظفاً رفيع المقام ورب أسرة ناجحاً، وعجزه عن تغيير موقعه، واستسلامه للبلل بتلك القدرية المشؤومة.
ما الذي يجبره على البقاء حيث هو؟ لماذا لا يحاول البحث عن موضع أفضل؟ وبدلاً من أن يسعى إلى جهة أخرى في المقهى تقيه الغرق، رأيته يحدق بثبات وتحد في ثقب الطربال، في عين الفتحة، غير عابئ بالماء الذي كان «يطشطش» فوقه بين الحين والحين كلما عنّ للريح أن تتلاعب بالطربال الأزرق وتهزه لتدلق ما تجمع في جوفه من ماء عكر.
ربما هو العناد الذي أبقاه في مكانه.
حدست بأن حياته ذاتها لا تخلو هي أيضاً من ثقب مماثل .
منذ سنوات وأنا أراه يتردّد على المقهى مهيباً يرفل في بدلات أنيقة، فأتمنى في سري لو أكون مثله.. ولكنني بعد أن اكتشفت أسلوبه في الحياة، وبأية نفسية يحيا، حمدت الله أنني لم أبتل بخصلة العناد، وأن حياتي المتواضعة تخلو من أية ثقوب!



أحافير لغوية

متحذلقون متشدقون!

الاستفهام بـ «ما» و بـ «ماذا» ليس واحداً

إذا قلت لشخص مستفهماً: «ما بك يا فلان؟» أو قلت: «ماذا بك يا فلان؟» فهل الاستفهام في الحالين واحد؟. ظاهر قواعد اللغة يوحي بذلك. إذ أن الاستفهام بـ«ما» إنما يكون عن حقيقة الشيء. وقد ورد في القرآن الكريم على لسان سيدنا إبراهيم عليه السلام قوله تعالى:

«واتلُ عليهم نبأ إبراهيم. إذ قال لأبيه وقومه: ما تعبدون؟ قالوا: نعبد أصناماً فنظل لها عاكفين» (الشعراء /69 -71).

وقال عنه أيضاً:

«وإن منْ شيعته لإَبراهيم. إذْ جاء ربَّه بقلب سليم. إذ قالَ لأبيه وقومه ماذا تعبدون؟. أئفكاً آلهةً دون الله تريدون؟!.» (الصافات/83 -87).

ففي الآية الأولى «ما تعبدون» تقديرها: أيُّ شيء تعبُدون؟ أي أنها لسؤال عادي غايته طلب معرفة الجواب، بدليل أن قومه أجابوه فقالوا: «نعبد أصناماً». أما (ما) في قوله (ماذا تعبدون) فإنها جاءت مركبةً مع (ذا) فكانتا معاً اسماً واحداً (ماذا)، والهدف من استعماله ليس لطلب معرفة الجواب، وإنما تقريعهم وتوبيخهم. والدليل على ذلك أنه لم ينتظر منهم جواباً، بل أجاب نفسه بسؤال استنكاري آخر (أئفكاً آلهة دون الله تريدون؟).

فكانت (ما) في (ما تعبدون) اسم استفهام، وهي وما بعدها جملة: مبتدأ و خبر، أما (ما) التي أضيفت لها (ذا) فصارتا معاً (ماذا) اسماً واحداً، فكأنها في محل نصب «حال» تقدم على الفعل والتقدير: تعبدون أيَّ شيء؟.

والخلاصة أن (ما) و(ماذا) اسما استفهام. ولكنك إذا أردت الاستفهام على حقيقته استخدمت (ما) وإن خرجت بالاستفهام إلى غرض بلاغي آخر، كالتوبيخ أو الاستنكار استخدمت (ماذا).

أ.د مصطفى رجب

كاتب من مصر



الفرس خصبوا لغتهم الفقيرة بملفوظات بابل الغنية

وزنا : فَعَّل وأَفْعَلَ :

هل هناك فرق بين قولنا «أوصيت» وقولنا «وصَّيت»؟ وقولنا «أبلغت» و«بلَّغت»؟

القاعدة اللغوية المشهورة هنا أن الفعل الرباعي المزيد بالتضعيف أو بالهمز يدل على معنى التكثير والمبالغة. فإذا زدنا فعلاً ثلاثياً مثل «كَرُمَ» لنجعله رباعياً قلنا: كرَّمته وأكرمته بالتضعيف وبالهمز على التوالي.

ولكن قارئ القرآن الكريم يلاحظ أن الأسلوب القرآني يستعمل المضعف والمهموز تبعاً لمقتضى السياق، فيستعمل الفعل «وصَّى» غالباً مع الأمور الدينية المعنوية مثل:

«ووصينا الإنسان بوالديه..» (العنكبوت / 8).

«ووصَّى بها إبراهيم بنيه ويعقوب..» (البقرة /132).

في حين يستخدم وزن أفعل (أوصى) مع الأمور المادية، كقوله تعالى: «يوصيكم الله في أولادكم: للذكر مثل حظ الأنثيين..» (النساء/11).

فإذا كانت هذه قاعدة مطردة فكيف قال تعالى «وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا» (مريم /21) على لسان نبي الله يحيى؟ مع أن هذه أمور دين وعبادات؟

قال بعض الباحثين (لاقتران الصلاة بالزكاة) أي لأن الزكاة من المعاملات المادية فقد تغلب وجودها على السياق. ومنه استعمال (نجَّى) و(أنجُى)، فإن الملاحظ أن القرآن الكريم كثيراً ما يستعمل (نجّى) للتلبث والتمهل في التنجية. ويستعمل (أنجى) في الإسراع بها. قال تعالى: «وإذْ أنجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبحون أبناءكم ويستحيون نساءكم . وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم. وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون» (البقرة / 50-49).

«فإنه لما كانت النجاة من البحر لم تستغرق وقتاً طويلاً ولا مكثاً استعمل (أنجى)، بخلاف البقاء مع فرعون، فإنه استغرق وقتاً طويلاً ومكثاً، فاستعمل (نجّى)».

❊ ❊ ❊

يقولون: رَكضَ الفرسُ، بفتح الراء، وقد أقبلت الفرس تركُضُ. والصواب فيه أن يقال رُكِضَ الفرس، بضم الراء، وأقبلت تُركَضُ، بضم التاء.

وأصل الركض تحريك القوائم، ومنه قوله تعالى: «ارْكُضْ برِجْلِكَ»، ولهذا قيل للجنين إذا اضطرب في بطن أمه: قد ارتكضَ.

❊ ❊ ❊

ويقولون: سررتُ برؤيا فلان، إشارة إلى مرْآهُ. وهذا خطأ شاع حتى وقع فيه أبو الطيب المتنبي في قوله:

مَضى الليلُ والفضلُ الذي لك لا يَمْضي ... ورؤياك أحلى في العيون من الغُمْضِ

والصواب أن يقال: سررت برؤيتك، لأن العرب تجعل الرؤية لما يرى في اليقظة، والرؤيا لما يرى في المنام، كما قال تعالى في سورة يوسف: «إنْ كُنتمْ للرُّؤيا تعْبُرون».

❊ ❊ ❊

صحفي بضم الصاد أو فتحها :

ويقولون لمن له صلة بالصحف أو يعمل فيها: صُحُفيّ - بضم الصاد- قياساً على قولهم في النسب إلى الأنصار أنصاريّ، وإلى الأعراب أعرابيّ. والصواب عند النحويين البصريين أن يوقع النسب إلى واحدة الصحف وهي صحيفة، فيقال صَحَفيّ، كما يقال في النسب إلى حَنيفة: حَنَفيّ، لأنهم لا يرون النسبة إلا إلى الواحد، إلا أن تجعل الجمع اسماً علماً للمنسوب إليه، فيوقع النسب حينئذ إلى صيغته، كقولهم في النسب إلى قبيلة هوازن: هَوازني، وإلى حي كلاب: كلابيّ، وإلى الأنبار: أنباريّ، وإلى المدائن: مدائنيّ، فإنه شذّ عن أصله.

❊ ❊ ❊

الجموع أنواع :

بعض الكتاب لا يفرقون بين جموع القلة وجموع الكثرة، فيقولون مثلاً: ثلاثة شهور، وسبعة بحوث. والصواب أن



يقال ثلاثة أشهر وسبعة أبحاث، ، وذلك لأن العدد من الثلاثة إلى العشرة توصف به القلّة، وأوزان جموع القلة أربعة هي: أَفْعال مثل: أبحاث وأَسْيَاف وأَفْعُل مثل: أبحر وأعين، وأَفْعِلَة مثل: أغطية وأمثلة وأوبئة، وفِعْلَة مثل: صبية وفتية.

أما أوزان الكثرة فهي ماعدا تلك الأربعة، فمنها فعال – بكسر الفاء – مثل جبال وبحار، وفعول مثل سيوف وبحوث وقطوف، وغيرها. فالدقة اللغوية تقتضي من الكتاب بعامة، والمبدعين بخاصة أن يتحروا الدقة في استعمال الجموع العربية.

جزمة النحوي: كيف تكون؟!!

لم يكتب الله للنحاة ما كتب لأهل الأدب والبلاغة من الشهرة وذيوع الصيت، ولم يُعرف عن النحاة ما عرف عن الأدباء والشعراء من خفة الظل، ولطف المعشر، وظرف المنادمة.

فالنحاة – كما تقدمهم إلينا كتب التراث – متحذلقون، متشدقون بغرائب الألفاظ حتى ولو كانوا في مواقف لا تسمح بالتشدق، ولا تحتمل الاستظراف ممن ليس له بأهل.

يحكون أن نحوياً سقط في بئر، فمر رجل بالبئر فصاح النحوي لينقذه الرجل، فلما أجابه الرجل، قال له النحوي: اطلب لي حبلاً دقيقاً وشُدَّني شداً وثيقاً، واجذبني جذباً رقيقاً، فقال الرجل الذي يبدو أنه كان عامياً لا يحسن شيئاً من اللغة: امرأتي طالق إنْ أخرجتُك!!!

ويحكي لنا الشاعر المصري المجهول شرف بن أسد (ت 738هـ) حكاية طريفة عن نحوي مر بإسكافي يبيع النعال، فوقف ببابه يريد أن يشتري نعلاً، فقال النحوي للإسكافي:

«أبيتَ اللعن، واللعنُ يأباك، رحم الله أمَّك وأباك»، وهذه تحية العرب في الجاهلية قبل الإسلام، ولكن عليك السِّلْم والسَّلَمُ والسَّلام، ومثلك من يُعز ويُحترمُ ويُكْرم ويُحْتَشَم، إنني قرأتُ القرآن و« التيسير» و«العنوان» و«المقامات الحريرية» و«والدرة الألفية» و«كشاف الزمخشري» و«تاريخ الطبري»، وشرحت اللغة مع العربية على سيبويه، ونفطويه، والحسن بن خالويه، والقاسم بن كُمَيْل، والنضر بن شميل، وقد دعتني الضرورة إليك، وتمثلت بين يديك، لعلك تتحفني من بعض حكمتك، وحسن صنعتك، بنعل يقيني الحر، ويدفع عني الشر، وأعرب لك عن اسمه حقيقياً، لأتخذك بذلك رفيقاً، ففيه لغات مختلفة، على لسان الجمهور مؤتلفة: ففي الناس من كناه بـ «المَدَاس»، وفي عامة الأمم من لقبه بـ«القَدَم»، وأهل شهرنوزة سموه بـ « الساموزة». وإني أخاطبك بلغات هؤلاء القوم، ولا إثم عليَّ في ذلك ولا لوم، والثالثة بي أولى، وأسألك أيها المولى أن تتحفني بساموزة أنعم من الموزة، أقوى من الصوان، وأطول عمراً من الزمان، خالية البواشي، مطبقة الحواشي، لا يتغير عليَّ وشيها، ولا يروعني مشيها، لا تنقلب إن وطئتُ بها جُروفاً، و لا تنفلتُ إن طحتُ بها مكاناً مخسوفاً، ولا تلتوق من أجلي، ولا يؤلمها ثقلي ولا تتمزق من رجلي، ولا تتعوج، ولا تتلقوج ولا تنبج، ولا تنفلج، ولا تقب تحت الرجل، ولا تلصق بخبز الفجل، ظاهرها كالزعفران، وباطنها كشقائق النعمان، أخف من ريش الطير، شديدة البأس على السير، طويلة الكعاب، عالية الأجناب، لا يلحق بها التراب، ولا يغرقها ماء السحاب، تصر صرير الباب، وتلمع كالسراب، وأديمها من غير جراب، جلدها من خالص جلود الماعز، ما لبسها أحد إلا افتخر بها وعز مخروزة كخرز الخرنفوش، وهي أخف من المنقوش، مسمرة بالحديد ممنطقة، ثابتة في الأرض المزلقة، نعلها من جلد الأفيلة لا الحمير الفطير، وتكون بالنرر الحقير».

فلما أمسك النحوي من كلامه، وثب الإسكافي على أقدامه، وتمشى وتبختر، وأطرق ساعة وتفكر، وتشدد وتشمر، وتحرج وتنمر، ودخل حانوته وخرج، وقد داخله الحنق والحرج، فقال له النحوي: جئت بما طلبت، فقال: لا بل بجواب ما قلت، فقال: قل وأوجز، وسجع ورجز، فقال:

أخبرك أيها النحوي، أن الشرسا يحزوي، شطبطبات المتقرل، والمتقبعقب لما قرب من قرى قوق القرنقنق، طرق رزقنا، شراسيف قصر القشتبع من جانب الشرشنكل والديوك تصهلل، كنهيق الرقايق الصولجانات، والحرفرف الفرتاح، يبيض القرقنطق والزعر برجوا حلبنبوا يا حيزا، من الطير، بحج بجمند كبشمردل، خاط الركبنبو، شاع الجبربر، بجفر الرتاح، ابن يوشاخ، على لوى شمندخ، بلسانتن القراوق.

مازكلوخ، إنك أكيت أرس برام، المسلطنح بالشمردلند مخلوط، والزيبق بحبال الشمس مربوط علعل بشعلعل، مات الكركندوش أدعوك في الوليمة، يا تيس يا حمار يا بهيمة، أعيذك بالرحواح، وأبخرك بحصى لبان المستراح، وأوفيك، وأوقيك، وأرقيك، برقوات مرقات، برقوات مرقات قرقوات البطون، لتخلص من داء البرسام والجنون.

ونزل من دكانه، مستغيثاً بجيرانه، وقبض لحية النحوي بكفيه، وخنقه بإصبعيه، حتى خرّ مغشياً عليه، وبربر في وجهه وزمجر، ونأى بجانبه واستكبر، وشخر ونخر، وتقدم وتأخر، فقال النحوي: الله أكبر الله أكبر، ويحك أنت تجننت؟ فقال له: بل أنت تخرفت.

وهكذا انتهت قصة النحوي الذي أراد أن يشتري نعلاً من إسكافي لا شأن له باللغة فانتهي ذلك به إلى قسم الشرطة، وقد حكى لنا هذه الحكاية ابن شاكر الكتبي في فوات الوفيات (2/102) وابن تغري بردي في المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي (6/226)، والذي تتبع نوادر النحاة في كتب التراث يجد من أمثالها الكثير والكثير، ولكن عليه أن يحتاط لنفسه بكثير من الصبر والأناة حتى لا يصاب هو بما أصيب به النحاة من حب الغريب من اللفظ حتى لا تتأثر حياته الزوجية في عصرنا هذا الذي يتميز بالقلق ونفاد الصبر .

ملحوظة : الكلمات الغريبة في عبارات الإسكافي لا أصل لها في اللغة فهي ليست ذات معنى وإنما هي تعبير عن ضيقه بحذلقة النحوي.

اللغة العروبية سبقت وجود اللاتينية والرومان ولغتهم

محمد يونس

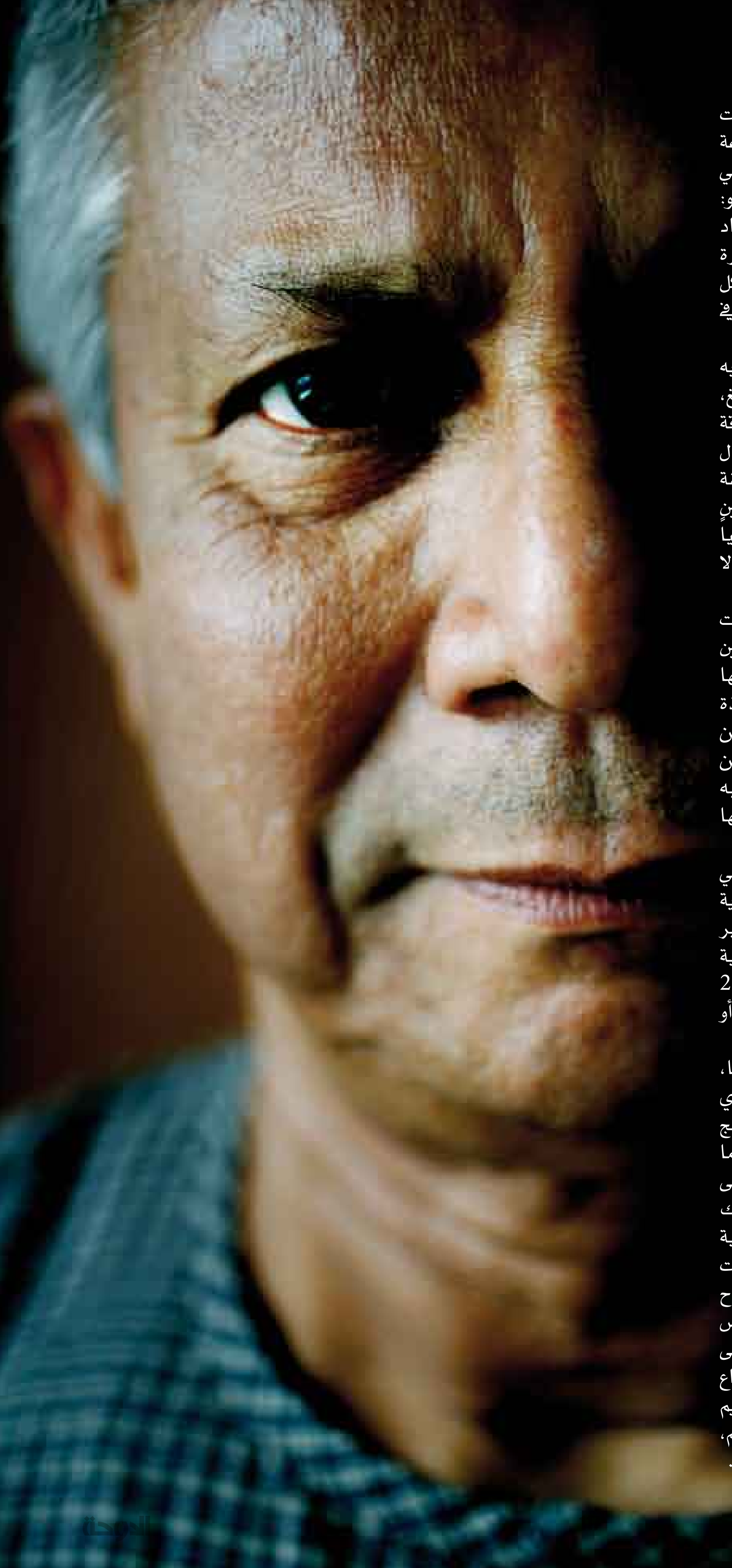
يخرج من بطن الحوت ليقتل الفقر

فاطمة شرف الدين
كاتبة من لبنان

للمرة الأولى، بنغلادش المهمشة في ذاكرة العالم، الجائعة والبائسة، الغارقة في فيضاناتها ومآسيها والعارية إلا من فقرها وبؤسها وبيوتها التي لا يصلها الضوء، للمرة الأولى بنغلادش، القطن المتشبّع باللون الأسود، تستقطب أضواء الدنيا فتتقدّم في ثوب بنغالي مميّز، منتصبة القامة، مرفوعة الرأس لتتسلم جائزة نوبل للسلام!

حكاية كأنما تخرج من كتاب «ألف بؤس وبؤس» لتحتل في «مجلد نوبل» المركز الأول بين 191 حكاية أخرى مرشحة عن السلام!

وبطلها محمد يونس البروفيسور الاقتصادي البنغالي، فارس أسمر لم يحلل سرقة الأغنياء لإطعام الفقراء مثل روبن هود، بل قفز فوق المعجزات الأسطورية والبرامج الاقتصادية الشائعة في مكافحة الفقر عبر آلية اقتصادية بسيطة غير معقدة تتبنّى إقراض الفقراء دون أية ضغوط عليهم ودون أية ضمانات منهم: آلية خلقت به ومعه، مصرف «غرامين» أي «بنك القرية» فتقاسما معاً جائزة نوبل للسلام للعام 2006



بدأت الحكاية عام 1976، حينها كانت بنغلادش لا تزال ترزح تحت تداعيات المجاعة (التي حلت عام 1974 وحصدت حوالي المليون ونصف المليون من السكان) وكان هو: البروفيسور الجامعي ورئيس قسم الاقتصاد في جامعة شيتاغونغ، وكانت هي: فقيرة جوبرا، العينة الحقيقية لفقراء بنغلادش وكل فقراء العالم، فتبنى بؤسهم، ليرتبط بهم في رباط اقتصادي إنساني مقدس!

يروي يونس أنه أثناء جولته الميدانية مع طلابه في قرية جوبرا - المجاورة لجامعة شيتاغونغ، التقى يونس بتلك المرأة فيما كانت مستغرقة في صناعة كراسي البامبو، ليدرك من خلال محادثتها أن الفقراء يدورون أبداً في حلقة الفقر المرعبة، فهي تقترض من المرابين لشراء البامبو الخام وتعمل 12 ساعة يومياً ولا يتبقى لها بعد سداد القرض مع فوائده إلا ما يسدّ الرمق!

في ذاك اللقاء، أدرك أنه شتان بين النظريات الاقتصادية التي يدرسها في الجامعة وبين رمال الفقر المتحرّكة التي يعلق ويغرق فيها الفقراء: «لقد كنا – نعم - نحن أساتذة الاقتصاد نتميّز بشدّة الذكاء، لكننا لم نكن نعرف شيئاً عن الفقر الذي كان يحيط بنا من كل جانب. كانت دروسنا الاقتصادية تشبه الأفلام الأميركية التي دائماً ينتصر فيها البطل».

هذا اللقاء دفعه إلى أن يباشر تحرّكه العملي ضد الفقر فبدأ معركته الأولى في 42 قرية فقيرة مجاورة لجوبرا، مسلحاً بمبلغ صغير من ماله الخاص لتمويل مشاريع إنتاجية صغيرة خاصة بـ 42 امرأة ، بمعدّل 27$ للمرأة الواحدة وذلك دون أي قيد أو شرط أو حتى تحديد لفترة السداد.

وعلى الرغم من النتائج المذهلة التي حققها، باءت محاولاته في إقناع البنك المركزي البنغالي والبنوك التجارية بتبنّي «برنامج إقراض الفقراء»، بالفشل والاستهزاء. مما اضطره - ما بين عامي 1976 و1979 - إلى اقتراض قرض شخصي بغية تأسيس بنك غرامين أي (بنك القرية)، فتمكن مرة ثانية من تحسين حياة 500 أسرة فقيرة ليثبت للعالم وللبنوك - التي شككت سابقاً في نجاح فكرته – أن الفقراء جديرون بالاقتراض وهذا ما دفع البنك المركزي عام 1979 إلى تبنّي مشروع بنك «غرامين» الذي استطاع منذ انطلاقته وحتى تاريخنا الحالي – تقديم القروض لأكثر من 7 ملايين من فقراء العالم، معظمهم من النساء وأغلبهم من بنغلادش .

حصوله على «نوبل» للسلام أكد أن الكفاح ضد الفقر هَمٌّ سياسي وليس اقتصادياً فقط



وعنه يقول د. يونس: «يفوق حجم الأموال المودعة حالياً في غرامين حجم القروض ويقوم البنك بإقراض ما يعادل نحو 800 مليون دولار أميركي سنوياً، وتبلغ قيمة القرض الواحد أقل من 200 دولار أميركي في المتوسط، فيما يبلغ عدد المُقرَضين 5.6 مليون مُقترض، ودون أي ضمانات منهم. لقد استحدثنا العديد من البرامج في بنك غرامين منها البرامج المتعلقة بقروض الإسكان، قروض الطلاب، صناديق التقاعد، قروض شراء الهواتف الجوّالة وقروض للمتسوّلين ليتحوّلوا إلى باعة متجوّلين على أبواب المنازل».

لذا كان من البديهي أن يتخلى البروفيسور يونس عن إطاره الأكاديمي في الجامعة للانخراط في بنك غرامين الذي تحدّى بهويته المصرفية المتجدّدة عالم المال والمرابين ليغيّر في مسار التنمية الاقتصادية والاجتماعية في العالم بعيداً عن أية مخاطر مالية. «لو أنني أستطيع أن أكون مفيداً لأي شخص آخر ولو ليوم واحد لما تردّدت أبداً.

اقتصاد وسياسة

مثَّل نجاحه سبباً رئيسياً في انتشار فكرة «بنوك الفقراء» في نحو خمسين بلداً في العالم، ومن بينها دول متقدّمة، فاكتسبت التجربة البنغالية طابعاً عالمياً في آليات مكافحة الفقر. حتى أن بنغلادش – القطن المتشبع بالفقر الأسود – وصلت إلى «البيت الأبيض»، فعام 2000 أوكل «بيل كلينتون» إلى محمد يونس بمهمّة إنشاء مصرف مماثل لمصرف غرامين في ولاية أركنساس لمساعدة النساء والفئة الشابة فيها على تأسيس مشروعات صغيرة. كما دعت هيلاري كلينتون كل الدول إلى الاستفادة من «احترام محمد يونس للدور الحيوي الذي تلعبه النساء في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في مجتمعاتنا».

أما جيمي كارتر (الرئيس الأسبق للولايات المتحدة الأميركية) فاعتبر أن «ما قدّمه محمد يونس للفقراء يتعدّى صحن طعام.. إنه الأمان بشكله الأساسي».

بأية حال لا بدّ أن يقودنا النجاح الكبير الذي حققه محمد يونس إلى قراءة الإخفاقات في المشاريع المشابهة، في حديث له مع وكالة الأهرام يؤكد: «أن الفشل يكمُن في إخفاقنا في فهم جوهر الكائن البشري في نظريتنا التي وضعناها. فالأفراد العاديّون ليسوا كائنات بشرية أحاديَّة الجانب، إنهم متعدِّدو الأبعاد والجوانب. فعواطفهم ومعتقداتهم وأولويّاتهم وأنماط سلوكهم يمكن أن توصَف بشكل مناسب أكثر من خلال التشابُه الجزئي الذي نراه بين الألوان الأساسية وملايين الألوان والأطياف التي تُنتجها هذه الألوان الأساسية».

ويتمحور إنجاز يونس حول أربعة عناوين أساسية: الأول وضع مؤشرات بديلة لمؤشرات التنمية السائدة بالارتكاز على حياة الـ 50

% من المجتمع أي الفئة الفقيرة المهمشة، والثاني اعتبار القرض أو الائتمان حقاً أساسياً من حقوق الإنسان بمن فيهم الفقراء، وعدم إقصائهم عن حقهم في الحصول على القروض حتى من دون ضمانات، والثالث التوظيف الذاتي للفقراء وتمكينهم وتعزيز قدراتهم للارتقاء من حالة الإحسان إلى الاكتفاء الذاتي، والرابع اعتبار النساء قوة للعمل والمدخل الحقيقي لتحسين حياة الأسر الفقيرة.

إذن أدرك يونس عبر فقيرة جوبرا، ما نساه أو تناساه العديد من المصلحين التمويين والاقتصاديين الرقميين الغيورين على الفقراء: عالم الفقر بجذوره وتداعياته.

وهذا ما يفسر حصوله على جائزة نوبل للسلام بدلاً عن الاقتصاد، ففي الملحق الاقتصادي لصحيفة الفيغارو الفرنسية Le Figaro الصادر بتاريخ 2006/11/1 يقول «لا يعتبر الكفاح ضد الفقر هما اقتصاديا فقط، ولكنه همّ سياسي أيضاً.. فالفقر يخلق اضطرابات لدول ومناطق العالم، وهو عامل مساعد على تفريخ الإرهاب، وهو السبب الرئيس لهجرة واغتراب الناس. ولهذه الأسباب ربما، اعتبرت أكاديمية نوبل أن عملي يستحق الترحيب به في مجال السلام أكثر منه في المجال الاقتصادي البحت».

وإذ أضاف يونس إلى عالم المال بعداً إنسانياً، فإن تجربته - في بنك غرامين - أضافت له قناعات لا تتزحزح «منحتني تجربتي في العمل مع بنك غرامين، الإيمان الراسخ بإبداع الكائن البشري وبأن العالم لم يخلق ليعاني من بؤس الجوع والفقر، فما معاناته سابقا أو حاليا إلا بسبب تجاهلنا لهذه القضية. لقد بتّ أؤمن بأننا نستطيع أن نخلق عالماً حراً من الفقر، وذلك ليس بسبب حلمي التقي، بل بسبب النتيجة الملموسة للتجربة المكتسبة في بنك غرامين».

جاءت نوبل كتتويج لسيل من الجوائز - المحلية والإقليمية والدولية - التي حصدها البروفيسور يونس في العقود الثلاثة الماضية، ومنها: جائزة رئيس جمهورية بنغلادش لعام 1978، وجائزة رومان ماغاسايساي الفلبينية لعام 1984، وجائزة الآغا خان لعام 1989، وجائزة «أنديرا غاندي للسلام ونزع السلاح والتنمية» عام 1991، وجائزة منظمة الأغذية والزراعة الدولية لعام 1994، وجائزة سيمون بوليفار لعام 1996 من منظمة اليونيسكو، وجائزة سيدني الأسترالية للسلام لعام 1998، وجائزة مجلة الإيكونوميست «للإبداع الاجتماعي والاقتصادي» لعام 2004، وجائزة سيئول الكورية للسلام لعام 2006، وجائزة الأم تريزا لعام 2006، وجائزة التحرّر من الحاجة وقدّمت له في مدينة «ميدلبيرغ» الهولندية (وهي إحدى جوائز الحرّيات الأربع، التي أوردها الرئيس الأميركي «فرانكلين دي روزفلت» عام 1941 والتي يتمّ تقديمها سنويا لتكريم الأشخاص الذين أظهروا التزاما بالحرّيات الأساسية الأربع: حرية القول والتعبير وحرية العبادة والتحرّر من الحاجة والتحرّر من الخوف).

الفقر والموت

الفقر عند يونس يقارب الموت كثيراً. في مقابلة له في برنامج «حديث الشعب» Talk to the Nation نوفمبر 2006 يقول يونس «للموت أشكال عدّة. فالفقراء يموتون ببطء، ومع كل ثانية تمرّ تتناقص المسافة بين الحياة والموت، فيتلاصقان معاً بحيث لا يمكن التفريق بينهما، والموت من الفقر مثل النوم تماماً يتمّ بهدوء شديد متصلب وغير ملحوظ».

الموت بسبب الفقر مثل النوم هادئ ومتصلّب وغير ملحوظ

لم تكن ملامح فقر «فقيرة جوبرا» - التي قادته إلى فقراء العالم وقادت الفقراء إليه- فطوّبوه بألقاب صادقة منها «قدّيس الفقراء»، «أبو الفقراء»، «مصرفي الفقراء» - بغريبة عليه، فهو بالتأكيد قد رأى الفقر سابقاً، ففي بنغلادش يتجوّل الفقر حراً إلا من فقره، يعسّ في الطرقات ساهراً يأبى أن ينام، وهو ابن بنغلادش، قد ألف منذ صغره معاناة الفقراء وشاهد انكسار الأيادي المستعطية وسمع دعاء البطون الجائعة ترسم فوق



من ألبوم العائلة

القرش شكلاً للرغيف «كانوا يقفون أمام الأبواب.. ينتظرون الإحسان بصمت.. حفنة أرز.. قطعة خبز.. أو يتقوقعون فلا تميّز إذا ما كانوا أحياءً أو أمواتاً.. جميعهم متشابهون رجالاً ونساءً وأطفالاً» فهو وإن نشأ في أسرة ميسورة الحال بعيداً عن الفقر لكنه تربّى على ألا يرد فقيراً.

مصرفي الفقراء

هكذا ربّته صفية خاتون وهكذا ربّاه المنزل «رقم 20»: ففي كتاب «مصرفي الفقراء» Banker to the Poor الذي أعدّه بالتعاون مع الكاتب والصحفي الأميركي آلان جوليس أكتوبر 2003، يروي يونس سيرة حياته بدءاً من طفولته ومروراً بدراسته الجامعية في بنغلادش ومن ثم في أميركا، وزواجه بعد عودته من «أفروجي» أستاذة الفيزياء بجامعة «جهانغيرناغار» في بنغلادش. كما

هرب من النصوص والنظريات لاكتشاف اقتصاديات الحياة الحقيقية

يروي الكتاب نشأة وتطور بنك غرامين في تحليل للدوافع الأساسية التي دفعت يونس إلى إعادة صياغة العلاقة الاقتصادية ما بين الفقراء والأغنياء.

ولد محمد يونس عام 1940، في مدينة شيتاغونغ - وكان ترتيبه الثالث بين 14 أخاً وأختاً (توفي منهم خمسة في طفولتهم)، لأب يملك محلاً للمجوهرات (الحاجي دولا ميا) ولأم متشبعة بإنسانيتها (صفية خاتون) عرفت بأنها لا تردّ محتاجاً وقف ببابها.

أنهى تعليمه الثانوي بتفوق في بلدته «شيتاغونغ»، والتحق بجامعة «دكا» للاقتصاد ليحصل على منحة تفوّق دراسية للتحصيل العلمي في الخارج. فتخرّج من جامعة فاندربيلت Vanderbilt University في ناشفيل، Nashville بولاية تينيسي الأميركية Tennessee عام 1965. وفي فترة تواجده بالبعثة نشبت حرب تحرير بنغلادش (باكستان الشرقية سابقاً) واستقلالها عن باكستان (أو باكستان الغربية في ذلك الوقت)، فانضمّ يونس إلى حركة حقوق الإنسان، ليعود إلى بلاده عام 1972 ويترأس قسم الاقتصاد في جامعة شيتاغونغ..

في المنزل «رقم 20» في شارع بوكسيرهارت، شهد يونس طفولته بأحلامها ونزواتها وحتى أسرارها الصغيرة، ففيما يضج الطابق الأرضي بحركة طرق الذهب وتصنيعه وتلميعه وحركة الزبائن حيث المشغل والمحل، كان الطابق العلوي يضج بالمشاعر الإنسانية المختلطة بالانتصارات والانكسارات المختلفة.. والمنزل يبدو في ذاكرة محمد يونس كأنه مطلي بحضور لونين أساسيين: الأبيض (لون سروال الأب وبيجامته وحذائه وثوبه الطويل) والبراق (لون ساري والدته الذي طالما تعلق به وهو صغير).

في غرف المنزل الأربع «رقم 20»، تعرّف محمد يونس على إيقاعات الدنيا ترشح من حيطان منزلهم: «المنزل يضجّ طوال اليوم بحركة الشارع المكتظ بنداءات الباعة المتجوّلين وتضرعات المتسولين التي ما أن تهدأ عند منتصف الليل حتى تطقطق بصوت الذهب المطروق الصاعد من مشغل والدي الواقع في الطابق الأرضي، وبصرير الخزائن الحديدية ورجع أقفالها الستة عند إغلاق المحل».

إذن بين حضني والده «الحاجي دولا ميا» الذي (كان نادراً ما يهتمّ بالقراءة لضيق الوقت، فعالمه يقوم على ثلاث دعائم أساسية الصلاة والأسرة والتجارة) ووالدته «صفية خاتون» المسؤولة عن تنظيم وإدارة شؤون الأسرة، بين حضني «الأبيض» و«البراق» نشأ يونس: فاكتسب من «الأبيض» النجاح وإيمانه بالعلم، ومن «البراق» الحزم «كنا ندرك عندما تعضّ والدتي شفتها السفلى، أنه لا فائدة من تغيير رأيها». والمنهجية والتنظيم والأهم التعاطف مع الفقراء والرحمة.

استقى يونس وهو لم يكمل التاسعة من عمرهِ - تعاليمِ الإسلام الأساسية «كان والدي مسلماً ورعاً وملتزماً. أدّى فريضة الحج ثلاث مرات»، وحتى أدق تفاصيله «كنت أسأل والدتي عن اختلاف لون السماء ما بين الأحمر والأزرق على جانبي المنزل فتجيبني: الأزرق هو السمّ الذي قتل بسببه الحسن والأحمر لون دم الحسين الذي سال». وتلقى وإخوته العلم في مدرسة «لامار بازار» الابتدائية المجانية المكتظة «أربعون تلميذاً في الفصل الواحد» بموازاة القيم الفاضلة والانضباط والمعتقدات الروحية، لكنه تميّز منذ صغره وأخوه سلام «الأخ والصديق والمرافق الدائم الذي يكبره بثلاث سنوات»، عن أترابهما وأغلب إخوتهما، بنهم لا يشبع للمطالعة وقراءة الكتب والمجلات والروايات البوليسية... نهم كان يدفعهما إلى إمضاء الوقت الطويل في عيادة طبيبهم العائلي، للاستفادة من الصحف والمجلات المتوفرة فيها. وقبل أن يبلغ الثانية عشرة من عمره كتب رواية بوليسية شيقة طبعا لم تنشر.

هذا النهم للقراءة الذي يعتبره محمد يونس السبب الأساسي لتفوقه في مراحل دراسته الابتدائية والثانوية، لم يدفعه إلى شراء الكتب واستعارتها فقط، بل تعدّاه إلى التحايل وانتحال صفة الغير!!. ففي كتابه، يروي كيف أنه وفي الثانية عشرة من عمره، توجّه برسالة إلى رئيس تحرير مجلة «شوكاترا»، وهي المجلة المفضلة لديه منتحلاً اسم أحد الفائزين فيها ومطالباً إياه بتحويل جائزته، أي الاشتراك المجاني إلى عنوانه الجديد!.. وطبعاً غاب المنزل «رقم 20» عن نص الرسالة خوفاً من الوقوع في قبضة الأب!

في المنزل «رقم 20»، كانت الدنيا تحضر بمختلف وجوهها: الديني، الثقافي، الاجتماعي، الإنساني وحتى السياسي: فهو - وأيضاً في السابعة من عمره - تذوق مفاهيم الحريات والحقوق العامة من خلال النقاشات السياسية التي كانت تحتدم في المنزل «رقم 20» بين والده المسلم وأصدقائه الهندوس ليكون انطباعه الخاص «كنت أشعر بوجود عدم ثقة بين الطائفتين الدينيتين».. ليس هذا فحسب بل أن الشخصيات السياسية - الرائجة حينها - من محمد علي جناح «قائد حركة انفصال باكستان عن الهند» وغاندي ، واللورد لويس مونت باتن، تسللت إلى الحكايات التي كانت ترويها لهم والدتهم قبل النوم.

يروي في كتابه أنه ما زال يذكر ليلة الرابع عشر من آب/ أغسطس من العام 1947، ليلة إعلان استقلال باكستان! ليلتها ارتدت مدينته شيتاغونغ أعلامها وتزيّنت بأكاليل الأخضر والأبيض.. يقول عنها في كتابه «كانت هذه أول جرعة تصيبني من الفخر الوطني. وكأنها ما زالت تسري في عروقي».. وما زال يذكر رجع صوته المنطلق من حنجرته الصغيرة «باكستان زيندباد» أي «تعيش باكستان»!!

صراخ في الليل

في المنزل «رقم 20» دارت الدنيا حلوة مستقرة دافئة حتى بلوغه التاسعة من عمره فقد فعل القدر فعله لتتخذ غرف المنزل منحى مختلفاً عندما انقلبت «صفية خاتون» من الأم الدافئة إلى كتلة عصبية تتجاذبها انفعالات متقلبة: «كانت والدتي تشتم، تلعن، تحدّث نفسها لساعات وساعات وتكرّر حديثها لساعات وساعات، وحتى تقيم فرض صلاتها الواحد لساعات وساعات. كانت تخاطب الأموات فتلعنهم وتستفز الأحياء فتشتمهم بكلمات نابية»!

انقلب الحال في المنزل - بسبب مرض والدته الوراثي - فبات يصدر ضجيجه إلى الدنيا «كنا نستيقظ على صرخات مرعبة وحادة في الليل» فتحمّل محمد يونس - على الرغم من صغر سنه - مسؤولية مرهقة نفسياً «كنت أساعد والدي في ضبطها لحماية إخوتي الصغار من اعتداءاتها الجسدية عليهم»!

ما زال يذكر في محاولاتهم الطفولية لتفادي تلك الإساءات كيف واجهوا القدر بلعبة مسلية متهكمة، «أطلقنا على المنزل «رقم 20» تسمية (محطة الوالدة الإذاعية) التي تنقل في بث حي ومباشر على الهواء نوباتها العصبية وخطاباتها المترافقة بالمؤثرات الحيّة»، وكيف اخترعوا خطط تمويه صغيرة للحرب الدائرة في الغرف الأربع (بدّلنا أسماءنا إلى أرقام: اعتداء على الرقم 4.. الأم تهاجم الرقم 3... الرقم 5 انتبه..».

لم يلجمه هذا الانكسار النفسي العظيم عن تحقيق انتصاراته العلمية بتفوق وحتى في ظروف مالية محدودة: «كان والدي لا يبخل في الإنفاق على تعليمنا وعلى سفرنا لكنه كان يلزمنا بمصروف جيب محدود..».

ولأن متطلبات محمد يونس كانت كثيرة (مطاعم - كتب - مجلات- سينما) فإنه لم يتوان عن تعزيز موازنته الضيقة، فكان يختلس سراً القروش النقدية الصغيرة المتواجدة في درج والده والتي لم يلحظ الوالد اختفاءها أبداً!

ظلت صفية خاتون سجينة مرضها الوراثي لمدة ثلاثين عاماً وظلّ «الأبيض» أبيض (يرعاها بلباقة وصبر، مخلصاً ومحباً كأنها ما تبدّلت، كأنها نفس المرأة التي تزوجها وهو في الثانية والعشرين من عمره) أما «البراق» فذبل عنه لمعانه إلى أن انطفأ كلياً عام 1982.

في كتاب يونس الكثير من الحكايات.. عنه.. عن البنك.. عن الفقراء.. صفحات مفتوحة على الأخرى دون قواطع، وعندما تقدّم وبنك غرامين لاستلام جائزة نوبل، تقدّمت معه بنغلادش وفقيرة جوبرا ونسبة عالية من فقراء العالم.. للمرة الأولى يكون الحشد على المنصة كبيراً!

فيونس يؤمن بأننا «نحن بحارة وملاحو هذا العالم ونحن من يقرّر وجهتنا، وما تعاطينا الجدي والملتزم بدورنا في الحياة سوى الطريق الوحيد للوصول إلى مبتغانا».

ومعجزة «يونس» قامت في إقراض الفقراء مع أن القرض وحده لا يكفي فهو «باب بين عدّة أبواب لا يمكن ولوجها إلا إذا أعدنا صياغة رؤيتنا للغير ورسم هذه المفاهيم في إطار عمل تنظيمي».

ويونس في دعوته ينشر رسالة التضامن ضد الفقر «أردت أن أخبركم في كتابي حكاية بنك غرامين لتقرّروا ماذا تعني لكم؟ وأدعوكم من خلاله إلى الانضمام إلى المؤمنين بقدرتنا على صناعة عالم خالٍ من الفقر.. مهما كنا.. ثورياً، ليبرالياً، محافظاً، شاباً أو عجوزاً.. فإننا نستطيع جميعنا أن نتكاتف في هذه القضية».

وإذا كانت حكاية يونس تقرب إلى حكاية «نبي الفقراء» الموعود الذي رأى الفقر رجلاً فقتله! ليؤكد للعالم - باستراتيجياته الاقتصادية في مكافحة الفقر ومؤسساته التنموية الدولية والعالمية المنتشرة في الأرض، بيناتها وأخواتها وعائلاتها وخبرائها والذين باتوا يفوقون تعداد فقراء الأرض أن «العلم حاكم والمال محكوم عليه»، في عمق كتاب يونس سيرته، وفي قلب سيرته هناك عميقاً

أضاف إلى اقتصاد المال بعداً إنسانياً بتحرير الفقراء من سلطان الفائدة



مع الرئيس الأميركي الأسبق جيمي كارتر

جداً، حكاية: فهو عرف الاحتياج ولو لإشباع نهمه للقراءة، وعرف معنى التحرّر منذ هتف في شوارع بوكسيرهارت «باكستان زينداباد»، وعرف آلية شبكات الأمان منذ تحوّل مع إخوته إلى أرقام في مواجهة القدر البشع وذاق مرارة الحرمان والجوع العاطفي للأم منذ مرضها.

في كتاب يونس المقروء، ظلّ والده «الحاجي دولا لاميا» وفياً لصفية خاتون على الرغم من بؤسها الصحي وتدهور ظروفها. ظلّ «الأبيض» أبيض.

وفي عبّ يونس غير المقروء، ظلّ الطفل الصغير وفياً لعطاء صفية خاتون.. لإكرامها للفقراء «من مصروف جيبها الخاص» والأهم أنه ظلّ طفلاً أبيض ووفياً للساري البرّاق الذي طالما تعلق به في الصغر فتعلق بتفاصيل فقيرة جوبرا.. بذيل ثوب فقيرة جوبرا.

عالم السيميولوجيا والفيلسوف والروائي الإيطالي أمبرتو إكو لم يتردد هذه المرة أيضاً وواصل مشروعه الروائي التجريبي وللمرة الخامسة، فقد أصدر رائعته الأولى «اسم الوردة» في مطلع ثمانينيات القرن الماضي وأعقبتها «بندول فوكو»، ثم «جزيرة الأمس» وأخيراً «باودولنيو».

والآن صدرت خامس رواياته «وهج غامض للملكة لونا» التي صدرت بالإيطالية 2004 وظهرت طبعتها الشعبية إلى الإنكليزية هذا العام.

رواية «وهج غامض للملكة لونا» لأمبرتو إكو

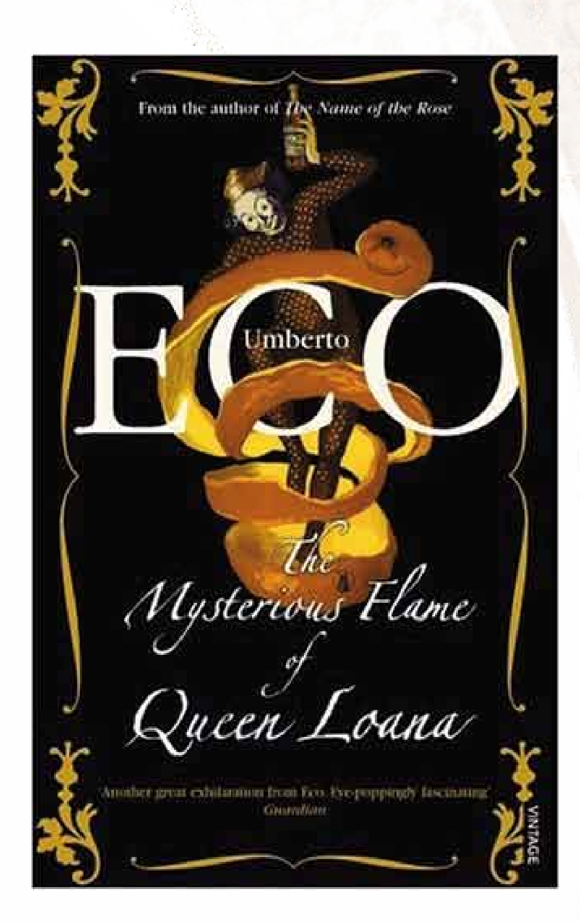
لم تكن الفاشية سوى أنشودة رغوية

د. أحمد صادق أحمد
كاتب من السودان



ويبدو أن إكو لم يتوقف مطلقاً عن التفكير في شكل سردي أو شكل مقاومة سردية لعوالمه الغرائبية، التي تعمل على نقد الكهنوت والإكليروس ودولة أوروبا القروسطية التي آلت إلى أداة طيعة في أيدي الكهنة والرهبان - ولم ينفك أيضاً عن ذكر «رائحة الكتب القديمة» - بعبارة بورخيس، الذي نفى هو - أي إكو- مؤخراً في كتابه «حول الأدب» 2005 - حيث تضمن الكتاب مقالة طويلة - نفى فيها أن يكون (ظلاً) لعوالم بورخيس القصصية - ومثلما قام البناء السردي لعمله الأكثر شهرة «اسم الوردة» على حكاية البحث عن مخطوطة ضاعت في أضابير الرهبان إبان العصور الوسطى الأوروبية، نجد هنا بطل هذه الرواية «يامبو»، كما يحلو للكاتب والأصدقاء من حوله أن يسموه، الذي عمل طوال حياته بائعاً للكتب القديمة، وقد ظهر عليه الإرهاق ونال منه التعب ومن ثم ظهرت بوادر فقدان ذاكرة - ولم يعد يذكر حتى أسماء أفراد أسرته - إلا أن عناوين الكتب والمؤلفين وتاريخ طباعتها، بالإضافة لأسماء عشيقاته، لم تمحَ مطلقا من ذاكرته. كل ما يربطه بهذا العالم في هذه اللحظة غيوم وضباب منتزع من نصوص شعرية - مثل قصيدة الألماني هرمان





هسه ومواطنه دانتي اللجيري، وكذلك اليوت، ولن ينسى بالطبع قصصه البوليسية – خاصة كونان دويل وجورج سيمنون.

تتكثف تلك الغيوم وتضعف الرؤية بسبب الضباب إلى أن تعم الظلمة مطلقاً ذاكرة السيد يامبو بائع الكتب القديمة، ثم نرى أفراد أسرته وأحفاده وهم ملتفون حوله وهو طريح الفراش في أحد المستشفيات، يقترب الطبيب ليسأله بضعة أسئلة في محاولة لمساعدته كي يستعيد ذاكرته، فقد افتتحت الرواية بذلك الحوار، الذي يكشف لنا عن ذكاء سردي لإكو، حيث إن تلك اللحظة كانت هي حبكة الرواية وأساس بنائها السردي:

– اسمك؟

– دعني أتذكر، إنه على طرف لساني.

ومن ثم تلفه تلك الغيوم، وتنضم زوجته للطبيب في محاولات أخرى لاستعادة ذاكرته، وتذهب به إلى المنزل، فهرع إلى غرفة مكتبه حيث يبدأ في قراءة أسماء الكتب والمؤلفين ثم يتوقف عن النظر في كعوبها ويشيح عنها بعيداً ويكمل من ذاكرته البقية حسب ما هي مرتبة في خزانات الكتب التي يمتلئ بها منزله. في مكان ما في الرواية يقول يامبو إن ذاكرته ورقية أو هي مصنوعة من ورق.

تستمر محاولات أسرته في الوقوف معه في محنته إلى أن تقرر زوجته إرساله إلى مسقط رأسه، قرية صغيرة اسمها سولارا حيث ولد وعاش طفولته ومراهقته، وهنا يبدأ (الحكي) وعلى مستوى آخر وبأفق أكثر تشويقاً. ويبدو أن إكو مثل بطله في كون أن ذاكرته أيضاً من ورق. فمنذ عودته إلى تلك القرية يبدأ يامبو باستعادة ذاكرته قليلاً قليلاً، وذلك باستخدام إكو لمجموعة من الرسومات واللوحات تعود إلى طفولة يامبو – منها ما هو معروف في تاريخ الفن التشكيلي المعاصر، ومنها ما يخص مجموعة إكو الشخصية – وهنا يمكن أن نذكر موسوعته (2003) عن تاريخ الفن التشكيلي المعاصر التي أسماها «عن الجمال» – تماماً مثل «الجكسو» التي بوضع آخر قطعة منها تكون تلك الذاكرة قد صارت مكتملة حتى آخر قعرها – وقد امتلأت صفحات الرواية بالعديد من الرسومات التي تضمنت حتى رسوماً كاريكاتورية أو الرسوم المتحركة. قام يامبو بنبش أوراق أسرته، وكذلك كل مطبوعة في مكتبة الأسرة وألبومات العائلة – وهنا تتحول الذاكرة الورقية إلى ذاكرة أتوبيوغرافية، والتي تتحول باكتمال الحكاية إلى ذاكرة دلالية، ويبدو أن البناء السردي وإيقاع السرد قد قاما على اللعب على أنماط الذاكرة تلك، إلا أن إكو لعب على العلاقة الجدلية فيما بين ذاكرة أتوبيوغرافية وأخرى دلالية حتى يضمن – ببراعة – تفرد عمله الروائي التجريبي ذاك.

نقد الإكليروس

لن ننفك من أسر ذلك الإيقاع السردي – حتى أن القارئ ينسى الجزء الأول من الرواية فينغمس مع يامبو في قريته الوادعة وهو يسرد تاريخ إيطاليا إبان الحرب وموسوليني وهتلر.. إلخ، وذلك من المجلات وقصاصات الصحف، ونرى يامبو وهو يبحث عن عوالم طفولة ضائعة وفتاته التي بحث عنها مثلما كتب سلفه دانتي عملاً عظيماً ليخلد محبوبته بياتريس – وقد ذكر إكو في لقاء معه بعد صدور هذا العمل قائلاً: «لقد رسمت شخصية تختلف عني كثيراً، وقد حشدت كثيراً من ذكريات طفولتي الباكرة ولدي إحساس بأن خصوصيتي لم تنتهك أبداً... مثلاً لابد أن يكون كل واحد منا قد أحب في فترة مراهقته، إلا أنه لن يفشي هذا السر لأحد أبداً.. وأصدقكم القول إن تلك الفتاة كانت فتاتي ولكم أن تتصوروا كم كان حبي ذلك عظيماً». (مجلة التايم الأميركية 13 يونيو 2005).

عندما أفاق في لحظة ما، صرخ يامبو «انفجارات في بغداد؟ لا لم نقرأ عنها في ألف ليلة وليلة». كثير من السخرية مما يدور في هذا العالم والتطرف والإرهاب.

وقد عُرف إكو بمقالاته الساخرة حول الفاتيكان، ومن قبلها رهبان القرون الوسطى – حتى أننا نجدها قد تسربت إلى معظم نصوصه السردية – أي نقد الإكليروس وسلطة الكنيسة – فقد أراد القول في روايته السابقة لهذه «باودولينو»، «أي حق للبابا حتى نمنحه المدينة؟» بل وأكثر من ذلك فقد قال بضرورة إيجاد

صيغة علمانية للسرد توازي عنف الإكليروس. وفي أحد مستويات السرد نجد أن لغة إكو السردية تتحول إلى لغة (ناقدة) - تذهب بعيداً في نقد الأيديولوجيا وكل معرفة جوهرانية، «دعنا لا نتحدث عن هيغل وربط مشروعه بالدولة والمجتمع المدني... لم يكن سوى فاشي»!

«صنعت ذاكرتي من ورق! ما أروع رائحة الكتب القديمة!، أنا لا أخطئ، فقد شكلتني منذ طفولتي الباكرة ولا تزال، دليلي هو أني ما زلت أعمل في تجارة الكتب القديمة والنادرة» - هل هنالك أفق سردي أتوبيوغرافي؟ نعم! فحينما تقرر زوجة يامبو منفاه ذاك بهدف استعادة ذاكرته عناوين الكتب وطبعاتها النادرة وأسماء عشيقاته هي الخيط الوحيد الذي ظل يربطه بهذا العالم - نحن هنا أمام نوستالجيا من نوع خاص ربما أراد بها إكو أن يُسكن سيرته الذاتية متناً سردياً! ربما كانت إحالات المكان والناس والكتب وقصاصات الصحف هي (وثيقة) تحكي تلك الطفولة الضائعة إلا أن خطاب الفاشية وهيمنته وقمعه آنذاك، هي «التراجيديا» التي شكلت ذلك الجمال السردي الذي اتخذ أسلوبه المفضل «حكاية بوليسية» وربما - ومن خلال الرسوم المتحركة والقصص المصورة - عرض لنا إكو نقداً سيميولوجياً رائعاً لتلك الأنشودة الرعوية (الفاشية)، كما شهدها في طفولته وكيف أنها شوهت براءة طفولته.

مقاومة سردية لعنف الدولة

ينكشف الآن السر الغامض للملكة لونا، فلم يكن ذلك سوى حكاية بذات العنوان كان قد قرأها آنذاك، وعاد إليها بعد خمسين عاماً لتلهمه هذا العمل، وبذا لم يتغير العنوان - فقد زعم أن مدلولاته تحيل إلى تراجيديا واقع طفولته وبؤس حاضره وظلمة مستقبله، إن كل من يتابع أعمال إكو، سواء كانت في النقد الأدبي أو السيميولوجيا- علم الإشارات- أو الفلسفة وأخيراً أعماله الروائية، سوف يجد أن هذا العمل في كثير من عناصره السردية يتبع أفقاً أتوبيوغرافياً بدءاً من رائحة الكتب والإشارة لأسماء مؤلفيه الأثيرين ثم النتاج التشكيلي العالمي الذي (نظمه) بعناية في الموسوعة المشار إليها آنفاً - ثم حوارات يامبو العميقة مع أستاذه (ص 342 من الرواية وما بعدها)، حول تلك الأسئلة الفلسفية من مثل (الشر مطلقا) - وعنف خطاب الإكليروس الذي دفعه لأن يكتب رواية «اسم الوردة» ليسمِّم راهباً من القرون الوسطى حينما (ضاقت به السبل) إلى أن يضع حداً لداء «الكهانة»، كل ذلك يدفعنا للقول إن إكو وظف (بوح الذات الحميم) - وهمس الذاكرة الاتوبيوغرافية والدلالية معاً في جدلية علاقتهما- للتجريب بشكل مختلف هنا، ليخوض مغامرة الكتابة السردية. إن هذا البناء السردي لهو سيرة رجل بعوالم متشظية «يا لوجودي هذا غير المتماسك .. صارت لي قوى الآن أصنع بها عالمي الخاص» - الرواية ص 421. ونقرأ في الرواية، «وأخيراً أستطيع أن أرى، رؤيا قديسين... رأيت حتى قاع حرف الألف حيث يشع نورا - ليس من قاع هذا الكون - بل من رفوف قعر ذاكرتي» - الرواية ص 421.

أحلام، كوابيس فنتازيا، وذاكرة - هي عناصر هذا السرد أو عناصره المكونة إن شئت - إكو هو صاحب المقولة الشائعة - جاءت في اسم الوردة - «هنالك أحلام كثيرة تشبه الكتابة، مثلما أن هنالك كتابات كثيرة تشبه الحلم»، وحتى في هذه الرواية يختم إكو الحكاية على لسان بطله يامبو، قائلاً «لقد سمعت صوتاً قوياً يقول لي: الذي سوف تراه، لك مطلق الحرية في كتابته، أو أن تكتبه في كتابك فلن يقرأه أحد، لأنك فقط تحلم بأنك تكتبه» الرواية ص 423.

يفيق يامبو الآن، فقد انقشع الضباب، وزالت الغيوم ولم يبق في قعر ذاكرته سوى وجه محبوبته وصاح حينما وصلت به أحلامه وكوابيسه إلى ذاك الحد، «قشعريرة أصابت بدني، نظرت إلى أعلى فإذا بالشمس تتكسف وصار العالم إلى ظلمة» الرواية ص 449.

في إحدى تداعياته، وفي سياق الحديث حول سلطة الكهنوت، صرخ يامبو «لم تكن القديسة جان دارك سوى فاشية من نوع رفيع... إن حضور الفاشية كان كثيفاً مندغماً مع سيرورة التاريخ منذ بدء الخليقة، لم يكن الإكليروس سوى فاشيين وبامتياز» الرواية ص 342.

لم يكن هذا العمل، في التحليل النهائي سوى عنف موازٍ لعنف الدولة والإكليروس - الفاشية في إيطاليا نموذجاً- بل وأكثر من ذلك ربما أراد السيد إكو أن يقول إن الفاشية لم تكن سوى أنشودة رعوية.

> كل ما يربط يامبو بهذا العالم غيوم وضباب منتزع من نصوص شعرية سردية من الأحلام والكوابيس والفنتازيا والذكريات

مقطع من الفصل «15»
من «وهج غامض للملكة لونا»

ها قد عادت الغيوم وعاد الضباب.

هأنذا أسافر في نفق بحوائط تفوح منها رائحة الفسفور، أسرع باتجاه أفق رمادي. هل هي تجربة موت؟ تقول الحكمة إن من خاض تلك التجربة رأى عكس ذلك، فإنك تتحرك في صراط مظلم تصاب فيه بالدوار ومن ثم نور يعم الأبصار.

أقترب الآن من نهاية النفق، حيث بخار كثيف يتلاشى إلى أعلى، ولم أكن أعلم أنني أتحرك في نسيج ناعم من دخان، إنه ضباب، ضباب لا يوصف وجدت نفسي أسبح في ضباب حقيقي ها قد عدت الآن.

يلفني الضباب من كل ناحية ويشكل عالماً من حولي، آه ليتني أرسم ملامح بيت وأرى الضباب يزحف ناحيته ويتوارى سقف ذلك البيت، إلا أن الضباب الآن قد ابتلع كل شيء. إنه الآن في كل مكان، في التلال والحقول، لا أدرى إن كنت سابحا أو أنني أمشي، إلا أن سطح الأرض من ضباب، تماماً مثلما تكون منزلقا على سطح مغطى بالجليد. غرقت في الضباب وتنشقته حتى أحسست به يملأ رئتي وصرت أتنفسه مثل دلفين. ضمني الضباب إليه واستقبلني أمام عتبة ذاك الحلم، وبدثار من غيوم لفني حتى شعرت بتلك القشعريرة قد زالت وبطعم مرارة هي خليط من جليد وشراب وتبغ، وقد بدأت الآن في التلاشي.

«الرواية ص 301-302».

العمل الفني: نذير نبعة- سورية



يوم اشتعلت القاهرة «الأوروبية»

وقائع الحريق بحسب شاهد عيان

فيصل جلول
كاتب من لبنان



في 26 كانون الثاني - يناير عام 1952 اندلع في القاهرة حريق هائل استمر من الثانية عشرة ظهراً حتى الحادية عشرة ليلاً. وقع الحريق في وسط المدينة وطال - بحسب الدكتور عصام الطاهر وهو شاهد عيان[1] -مواقع ومباني يشغلها الأوروبيون أو يترددون عليها، وقدّر عددها بـ700 مبنى موزّعة على الشكل التالي: 300 محل تجاري، 117 مكتب أعمال، 13 فندقاً، 30 مكتباً لإدارة شركات، 40 دار سينما، 8 محلات ومعارض كبيرة للسيارات، 10 متاجر لبيع السلاح، 73 مطعماً ومقهى وصالة، 92 حانة للخمور، 16 نادياً ومصرفاً واحداً هو الإنكليزي «باركليز بنك». وتؤكّد الدكتورة جليلة القاضي[2] أن العدد الصحيح هو 711 مبنى تقع كلها في وسط العاصمة، وتحديداً في الأزبكية وعدلي وشوارع عماد الدين وفؤاد وإبراهيم وسليمان باشا وعبد الخالق ثروت. وامتد الحريق إلى الظاهر والفجالة وشبرا وشارع الهرم.

ما حصل يومذاك.. مجموعة حرائق وليس حريقاً واحداً

تفصح هوية المباني المستهدفة عن أن الحي الأوروبي، أو ما كان يسمّيه الخديوي إسماعيل «في بلادي قطعة من أوروبا»، أتت عليه نيران المتظاهرين (المجموعة المناضلة أو الجانحة أو السرية من بينهم)، ما أدّى بحسب الدكتورة القاضي إلى تغيير عمراني حاسم، إذ انتقل وسط القاهرة بعد الحريق من الأزبكية إلى ميدان التحرير.

والحق إن ما حصل يومذاك هو مجموعة من الحرائق وليس حريقاً واحداً يصنّفها المتهم الوحيد في العملية أحمد حسين - زعيم حزب «مصر الفتاة» ومن ثم حزب «مصر الاشتراكي» - في مجموعات ثلاث: المجموعة الأولى اندلعت صباحاً مع إحراق كازينو بديعة (لبنانية من عائلة مصابني)، والمجموعة الثانية امتدّت من الواحدة إلى الثالثة بعد الظهر، وطالت دور اللهو وصالات السينما ذات الصفة البريطانية، والمرحلة الثالثة التي استمرت حتى الحادية عشرة ليلاً طالت أماكن متنوعة. ويرى حسين أن الذين قاموا بها هم «مجموعة من اللصوص والمتآمرين» ودائماً بحسب جريدة «الشعب».

وتتعدّد الروايات حول الوسائل المستخدمة في الحريق بتعدّد شهود العيان فالدكتور الطاهر يؤكّد أنه رأى بأم العين صبيّة وشبّاناً يشعلون حريقاً بقطع مبللة بالكاز وأعواد الثقاب، في حين يرى آخرون أن المواد المستخدمة هي عبارة عن مسحوق على شكل «بودرة» شديدة الاشتعال، وهي لم تكن متوافرة إلا في الثكنات البريطانية، في حين يجزم جورج مينان الذي نقدم شهادته مترجمة أن الحرائق كان يشعلها كوماندوس بواسطة صفائح البنزين وأن حرائق أخرى اشتعلت بواسطة مشعل أوكسيدريكي.

فاعل مجهول

على الرغم من مضي أكثر من خمسين عاماً على الحريق مازال فاعله مجهولاً. فالقضاء المصري فشل في العهد الملكي في إثبات التهمة على المناضل الراديكالي أحمد حسين. ولم يحدّد العهد الجمهوري الوليد بعد شهور من الحريق هوية الفاعلين ولم تبادر جهات مستقلة- على ما أعلم - إلى إجراء تحقيق تتضح من خلاله المسؤوليات، وبالتالي القول إن الأيدي التي أحرقت قاهرة الخديوي إسماعيل الأوروبية فعلت ذلك من أجل أغراض محددة.

في غياب تحقيق جدّي حول الحريق جرى تداول عدد من الفرضيات انطلاقاً من سؤال عن المستفيد أو المستفيدين من الحادث، وهو يطرح عادة في علم الجريمة لتحديد هوية المتهم فيها، ونختصر الفرضيات التي ما برحت متداولة في الخطوط التالية:

أولاً: فرضية أحمد حسين المناضل الشعبوي والمتهم الوحيد في العملية. قيل إنه يمثل التيار الراديكالي الثوري المناهض للبريطانيين وللقصر الملكي والرافض لحكومة الوفد، يحتفظ المتهم بنفوذ في الأحياء الشعبية التي خرجت برمّتها إلى الشوارع يومذاك، وبالتالي لديه مصلحة حقيقية في توسيع الصراع بين الوطنيين والقصر والمحتل البريطاني. سوى أن البكباشي جلال ندا يقول إن حسين كان مريضاً يوم الحريق وإنه قدم له العلاج بنفسه[3]. ولو كان حسين مسؤولاً فعلاً عن الحريق لأعلن تبنيه لاحقاً إذا افترضنا أنه كان خائفاً من العقاب في العهد الملكي. فالحريق ساعد في انبثاق ثورة يوليو - تموز 1952 التي لا تكنّ احتراماً للأوروبيين، والحادث مرّ عليه الزمن وبالتالي من السهل تبنيه دون تحمّل تبعات هذا التبني. ناهيك عن أن محاكمة الرجل لم تتمتع بأبسط شروط العدالة واتسمت بفضائح بالجملة، من بينها أن البوليس السرّي اخترع شهوداً مزوّرين فشل أحدهم في التعرّف على المتهم، في حين أكد علي ماهر رئيس الحكومة المعيّن بعد الحريق أنه اتصل بأحمد حسين في منزله في ذلك اليوم وبالتالي من الصعب أن يحرق القاهرة وهو في بيته.

ثانياً: فرضية الضباط الأحرار. وهي تستند إلى التطورات اللاحقة، إذ هيّأ الحريق مناخاً أفضل للقيام بالثورة بعد أن تبيّن أن القوى السياسية المعارضة والموالية والقصر الملكي كلها عاجزة عن السيطرة على البلد وتلبية مطالب القسم الأكبر من المصريين برحيل بريطانيا وتغيير الأوضاع الاقتصادية والاستجابة لتحدّي الصراع مع إسرائيل. غير أن أحداً من الضباط المصريين أو المنفصلين عنهم لم يثبت التهمة على عبد الناصر وأصدقائه. ولو كان هؤلاء مسؤولين عن الحريق لما تردّدوا في تبنّيه في ذروة صراعهم مع القوى الاستعمارية بعد غزو السويس كعمل يدعو إلى الافتخار.

ثالثاً: فرضية القصر الملكي وهي ترتكز إلى حقيقة أن الحريق أطاح بحكومة الوفد التي كانت تحكم بإرادتها وليس بإرادة الملك وأن هذا الأخير كان يعمل على رحيلها بفارغ الصبر. وقد رحلت بالفعل بعد حريق القاهرة ما يوحي بأن القصر الملكي ربما يقف وراء ما حصل. هنا أيضاً لا شيء مؤكداً خصوصاً أن ثوريي يوليو استولوا على الأرشيف الملكي بعد الإطاحة بالملك، وكان بوسعهم إثبات التهمة على العرش من خلال وثائقه أو من خلال رجاله لو كانوا فعلاً متأكدين من تورطه في الحريق[4].

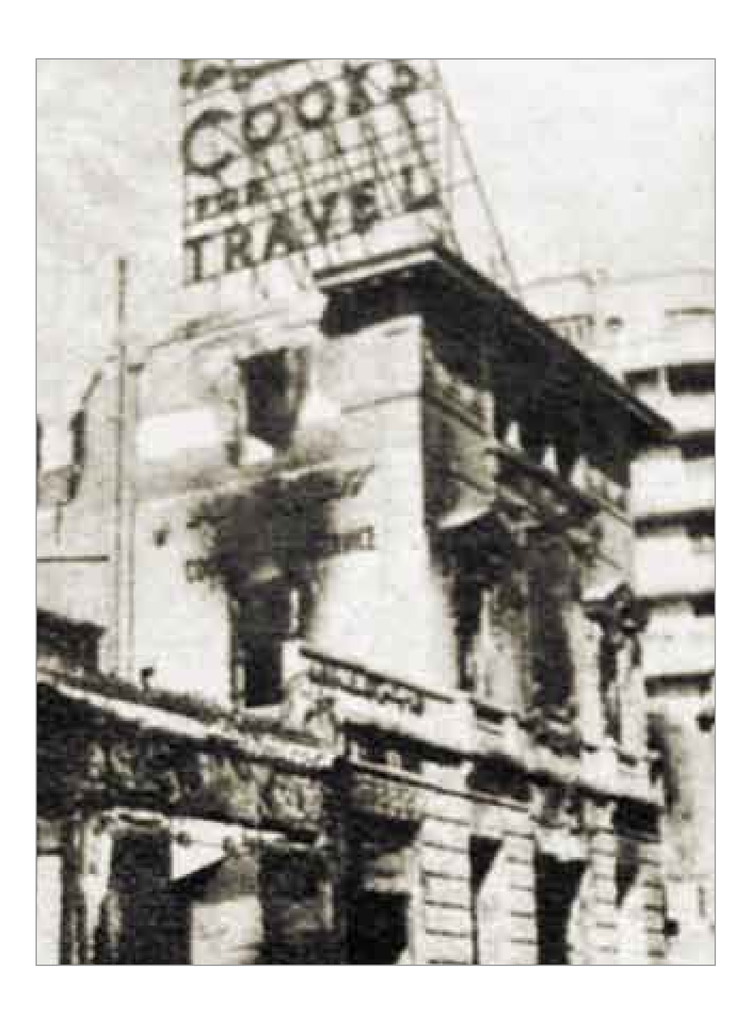
رابعاً: فرضية بريطانيا. يرى البعض أن لبريطانيا مصلحة حقيقية في ما حصل، بدليل أن الحريق أطاح بالحكومة الوفدية التي كانت تصرّ على الجلاء، الأمر الذي جعل القوات البريطانية ضامناً وحيداً من انزلاق مصر في الفوضى وعودة الملك للالتصاق بالمحتلين بعدما أخذ بالابتعاد قليلاً عنهم لمسايرة الشارع المصري، ناهيك عن الحديث عن المواد الحارقة التي استخدمت والتي لا تتوافر إلا في الثكنات البريطانية.

لو صحّت هذه الفرضية لكان من الصعب إخفاء تورّط البريطانيين طيلة أكثر من نصف قرن، خصوصاً أن الأرشيف البريطاني كشف النقاب عن أحداث تورّطت فيها حكومة صاحبة الجلالة وكانت أخطر بكثير من حريق القاهرة.

خامساً: فرضية المؤامرة الصهيونية. وهي تستند إلى القول إن إسرائيل دبّرت العملية لحمل اليهود والرساميل اليهودية على مغادرة مصر والهجرة إلى إسرائيل، ولإلحاق الأذى بمسار التحديث والتطوّر المصري بعد 4 سنوات على نشوء دولة إسرائيل. وإذا كان صحيحاً ما يُنسب للصهيونية فلماذا لم تتوافر إثباتات دامغة حتى الآن حول الحريق؟ ولماذا لا يُكشف النقاب عن عملاء إسرائيل الذين أحرقوا القاهرة الأوروبية؟.. ثم هل يُعقل أن تحمل إسرائيل مئات الآلاف من المصريين إلى الشوارع في ذلك اليوم احتجاجاً على مجزرة الإسماعيلية التي تمّت في اليوم السابق؟.. وهل يمكن لها أن تكون مستفيدة من قتل الجنود المصريين في مبنى المحافظة وأن تركب انتفاضة مصرية للاحتجاج على مقتلهم وأن تدبّر حريق القاهرة خلال الانتفاضة؟

سادساً: فرضيّة الأطراف المتعدّدة. ربما تكون هذه الفرضيّة الأقرب إلى الواقع، وذلك لأسباب عديدة، من بينها أن الحريق لم يكن ناتجاً عن مخطّط معدّ سلفاً بل ارتسم تدريجياً في مخيّلة المحتجّين على مجزرة الإسماعيلية. وللتذكير نشير إلى أن الوزارة الوفدية أمرت جنوداً متمركزين في مبنى المحافظة وثكنتها بالمقاومة حتى الموت، في مواجهة القوات البريطانية التي كانت تحاصرهم. وقد سقط في المجابهة حوالي 150 مصرياً بين قتيل وجريح. توّج الحادث - بحسب تلخيص عصام الطاهر الهام لوقائع تلك الفترة - شهوراً طويلة من الصراع بين الوفد واليسار الراديكالي من جهة، وبين الملك وأحزاب الاحتلال والبريطانيين من جهة أخرى. فقد فاز الوفد بانتخابات عام 1950 وشكّل حكومة خرجت تدريجياً عن سيطرة الملك واتخذت قرارات مناهضة للاحتلال، من بينها إلغاء معاهدة العام 1936 والطلب من البريطانيين البقاء في منطقة القنال وعدم الخروج منها والتغاضي عن حرب العصابات، التي كان يشنّها الوطنيون ضد القوات المحتلة، أو دعم المشاركين فيها. وقد ازدادت هذه العمليات بعد تظاهرة المليون شخص التي نظّمت في 14/ 11/ 1951 لدعم قرار إلغاء المعاهدة. في هذه الأجواء المحمومة وقعت مجزرة الإسماعيلية والردّ الانتقامي عليها من خلال حرق كل ما يرمز إلى الوجود البريطاني والأوروبي في مصر.

في ضوء ذلك يبدو من غير المستبعد أن يكون الحريق قد بدأ بطريقة عفوية في «كازينو بديعة»، وأن تكون أطراف عديدة استغلته فأشعلت حرائق في أماكن أخرى. وفي هذا السياق من المحتمل أن يكون أنصار أحمد حسين قد شاركوا في الحريق ومجموعات مرتبطة بالضباط الأحرار، خصوصاً أن شهادات عديدة تؤكّد مشاركة عسكريين نظاميين في إشعال الحرائق، وكذا الأمر بالنسبة لأنصار الوفد وربما عملاء استخبارات أجنبية فضلاً عن اللصوص والجانحين والفقراء الذين كانوا





فاعل مجهول.. رغم مضي أكثر من نصف قرن!

يعيشون في أحياء فقيرة معدمة، فيما القاهرة الأوروبية تتجمّع فيها كل مظاهر الثراء والثروة والصفوة المصرية المؤيّدة للقصر والاحتلال الأجنبي. ويبدو لي منطقياً أن يبادر الفقراء المعدمون إلى الانتقام من أحياء الغنى الفاحش في لحظة انتفاضة كتلك التي شهدتها القاهرة يومذاك.

أما الامتناع عن كشف النقاب عن تفاصيلِ الحريق الدقيقة وتحديد هوية الفاعلين فقد يكون ناتجاً عن تعدّد الأطراف، وتعذّر حصر التهمة في طرف، وعن الخوف من العواقب المالية التي يمكن أن تترتّب على حرق ثروة أوروبية - مصرية هائلة، ولربما أيضاً لوجود مستفيدين كثر من الحدث في السلطة والمعارضة والجيش، ما أدّىٍ إلى اعتقال أحمد حسين بوصفه كبش محرقة نموذجياً في ظرف من هذا النوع.

ولعل من بين غرائب هذا الحدث الكثيرة أن البريطانيينٍ والغربيين عموماً لم يجروا بشأنه تحقيقاً جديراً بالاحترام!

إذا ما تجاوزنا هوية المسؤول أو المسؤولين عن حريق القاهرة يمكن القول إنه كان مقدّمة حاسمة للثورة المصرية في 23 تموز - يوليو. فقد لحقت هزيمة كبيرة بالغرب في عاصمة المعزّ في ذلك اليوم، على ما يؤكد شاهدنا الفرنسي جورج مينان، وكان الضباط الأحرار يستعدّون خلال الشهور التالية لإشعال حرائق أخرى في مصر والعالم العربي والعالم الثالث ستؤدّي إلى انهيار النظام العالمي الكولونيالي مرة واحدة وإلى الأبد.

الشاهد الفرنسي

النص الذي نقدّمه مترجماً في هذا الكتاب «مصر بعيون الفرنسيس» حول حريق القاهرة، عدا عن كونه شهادة مباشرة وفريدة من نوعها من موقع الحريق، فإنه ينطوي على إضافة أساسية تكمن في أنه يعبّر عن وجهة نظر غير محايدة ولربما حاقدة طرحها المؤلف الصحافي جورج مينان بوضوح من خلالِ أوصاف ونعوت وأحياناً شتائم قبيحة، تعكس إحساساً لا يخطئ بانهيار موقع نفوذ غربي من الدرجة الأولى في العالم العربي.

عندما نشر النص بالفرنسية في صحيفة «لو دوفينيه ليبيريه» في شباط - فبراير عام 1952 لاقى إقبالاً كبيراً، وعندما أعيد نشره في العام 1986 في كتاب مستقل مع أربعين نصاً آخر حول أبرز أحداث القرن العشرين، اعتبر أيضاً الأهم بين النصوص المنشورة، ليس فقط بسبب بنائه المحكم ودقة ملاحظاته، وإنما أيضاً بسبب لغته التي تمتزج فيها المشاعر الخاصة والانتماء القوي والخيال الخصب.

ولا بدّ من لفت نظر القارئ إلى أننا اعتمدنا ترجمة حرفية للنص مع بعض التدخل الذي حصرناه دائماً في هلالين، وذلك في كل مرّة وجدنا ضرورة من أجل المزيد من الإيضاح أو التأكيد أو ما شابه ذلك.

في تقديمه لهذا النص ولنصوص أخرى وقعها أبرز نجوم الصحافة في فرنسا يستعيد هنري لاموريه قول ألبير كامو الشهير عن العمل الصحافي «إنه تأريخ اللحظة» ولأن النص هو بالفعل تاريخ لتلك «اللحظة العربية» الحاسمة في حياة مصر بعين فرنسية، فأنه جدير بالوصول إلى من يرغب في الوقوف على المزيد من تفاصيل حدث أساسي في تاريخنا الحديث والمعاصر.

حريق القاهرة

بقلم -جورج مينان

لقد عشت ساعة بساعة تراجيديا سبت القاهرة.

القاهرة.. كانون الثاني - يناير. «كل شيء على ما يرام يا سيدتي المركيزة»[5].. هكذا يمكن تسمية الحوار القصير الذي دار قرابة الساعة الرابعة بعد الظهر، على خطّ الهاتف بين الإسكندرية والقاهرة.

- ألو! شيبردز أوتيل؟ هنا السيدة ب من ب وشركائه في الإسكندرية.

- ... أحمد حضّر لي غرفتي. سأصل في الليل عبر الطريق الصحراوي. لا تنسَ يا أحمد أن تحضّر الشاي الخاص بي!

- هناك أمر ما يا سيدتي.... أخشى كثيراً ألا تكون غرفة سيدتي جاهزة.

- غير جاهزة يا أحمد ؟! ستكون حتماً المرة الأولى.

- نعم يا سيدتي. وللمرة الأولى لا يوجد شاي في شيبردز أيضاً.

- لا شاي في شيبردز؟! لكن يا أحمد إنها الثورة!

- بالفعل يا سيدتي. إنها الثورة.. منذ ساعتين شيبردز أوتيل يشتعل.

ومع ذلك بدأ النهار بداية حسنة. كان شبيهاً بصباحيات الشتاء الإفريقي، حيث لطافة الطقس تذكّر بصباحاتنا الربيعية. مع فارق أن العطر المنعش الذي ينبعث من النسغ النامي عندنا، حلّت محلّه هنا رائحة القذارة الأبدية الممزوجة بالتوابل والتي تثيرها الشمس. إنها رائحة الشرق. لتلطيف هذا الانتقال (من جو إلى جو) كان ما زال في أقصى حلقي أثر طعم منعش لآخر كأس «هايدسيك»[6] تناولته في بار «شركة الطيران الفرنسية» التي أقلتني قبل ساعتين إلى مطار القاهرة. وكان في جيبي أيضاً بعض الاحتياطي من علب سجائر»الغولواز»[7].

بائعو راحة الحلقوم، جاذبة الذباب، وماسحو الأحذية بواسطة البصاق، ومقعدون مقطوعة أقدامهم يرتدون خرقاً من القماش البالي، كل هؤلاء كانوا يحتلون زوايا الشوارع، بينما الملصق الإعلاني للقاهرة المتعدّد الألوان يوحي بشرقية جديدة.

شعرت وأنا استهلك خلسة كيسي الأول من الفستق

المحمّص، أنه من الصعوبة بمكان أن يتقمّص المرء، في مثل ذلك الصباح، نفساً أخرى غير تلك التي تميّز سائحاً أوروبياً كاريكاتورياً.

الكوماندوس يضرب في الساعة 11 صباحاً

بدأت القضية بغرابة شديدة. فجأة شيء ما بدا وكأنه لا يتطابق مع هذه البانوراما. شيء ما لا يمكن إدراكه. شيء غريزي لكنه في الوقت نفسه مؤكّد تماماً. أولاً لجهة التفاصيل: كان بائع الفول، الساكن فوق فطائره، يضبّ بضاعته بهدوء. والكهل الذي كان يجرّ عنزته (الشاة) بين السيارات، بدأت عنزته تجرّه، والنسوة السود السمينات، وأطفالهن كالصرر على أذرعهن، يهرولن على طول الرصيف بحركات مروحية ثم أخذت صفائح النوافذ تقرقع في الجو.

أدركت خلال ذلك أن الجميع يسير في نفس الاتجاه. حاولت السيارات شبه المتوقفة، وسط هذه الجمهرة المتضخمة تدريجياً، أن تواجه الموقف بزماميرها، فالميكانيك يضمن مناعة ما حيال ما تنويه تلك السيقان الضامرة، أي غريزة التمرّد القاتل. أما أنا المذهول فقد حطيت في تلك المعمعة.

بعدها لعلعت هرجة الزمامير ومن ثم لا شيء البتة. الشارع فارغ تماماً. وساد صمت عجيب.

ثم بدأت العراضة.

لم يكن عددهم كبيراً في عمق جادة فؤاد الأول – شانزيليزيه القاهرة – خمسون من الصبية يتأطرون مقابل العمارات ويتصدّرهم علم. بدون ذلك العلم الأخضر، ذي الهلال الأبيض، كان يمكن اعتبار التظاهرة مجرّد تجمّع لشبّان يمرحون خلال عيد رأس السنة. كان يتوجّب الاقتراب من التظاهرة للتحقق من أن الفرح لا يسكن تلك الوجوه.

في الصف الأول كتفان غير مرئيين يحملان بزهو شخصاً يرتدي الزي العسكري الرسمي و«البيريه» الخضراء:«إنه متطوّع من القناة». كان الشاب الأسمر يهتف بعبارات قصيرة ويؤكد عليها بحركة حاسمة من ذراعيه. ويستعيد الجمع، كما في الكورس القديم، ما يقوله الشاب، بصوت واحد أصمّ بغرابته.

في الخلف كانت الأقدام العارية تتمدّد مخربشة الإسفلت بأظافرها السوداء. في رأسي أنا الأوروبي كان لأول ضجة أحدثها زجاج تكسر للتو، وقع منبّه الصباح. فعلى بعد خمسين متراً مني كان الكوماندوس يضرب سينما الـ«ريفولي».

إنذار في البار

أدركت فندقي في الوقت المناسب. هناك لمحت فراشين نوبيين يقفلان بقبضاتهم السوداء العملاقة بوابة المدخل الحديدية. قبل ذلك أقفلت بوابة البار وبهو التدخين. فتحول بذلك، البالاس المحروم من النور، إلى معقل مظلم، حيث الخوف بدأ يقتفي أثري. لمحة بصر خفيفة من تحت الباب جعلتني أعرف أن الريفولي «لؤلؤة





هزيمة كبيرة للغرب في قاهرة المعز

سينمات الشرق» تشتعل.
في ظلمة الفندق المصفحة، عود ثقاب يقرقع منيراً للحظة، جلد المقاعد المهجورة اللماع. هناك التقيت صاحب الفندق. إنه يوناني حاذق، تحدّث معي قبل قليل بلغات متعدّدة وجعلني أتسلى لساعة من الزمن. الآن أقلع عن ترحيبه الاحتفالي: هذا أنت يا سيدي؟ اصعد بسرعة إلى المطعم. الآخرون فوق. سألحق بكم. قبل أن يختفي أثر عود الثقاب رأيت مسدس البراوننغ المنكل الصغير الذي يحمله في وسطه.
في الطابق الأول، وفي قاعة الطعام الكبرى كان الشحم رخيص الثمن المتجمع حول اللمبات الصغيرة يبحث عن انعكاس في الكريستال الشاحب للثريات المعلقة على مقربة من السقوف العالية. في هذا المكان اجتمع ذلك القطيع (النزلاء) غير المرئي والهامس، الذي لجأ إلى المطعم. من جهتي ارتأيت أن المكان يفتقر إلى الهواء الكافي فخطر لي أن أعمل وفق المبدأ القديم التقليدي الذي يقضي بالصعود إلى السطح في مثل هذه الحالات.
في هذا الوقت كان انقطاع الكهرباء قد أدّى إلى تعطل المصعد. سرت على الأدراج بعكس حركة النازلين عبرها، والذين يهرولون نحو قاعة الطعام. في مستوى الطابق الثالث كانت سيدة إيطالية مسنّة قد حوصرت في المصعد بين طابقين، وتطلب النجاة في الآن معاً من السيدة العذراء ومن أبناء الله على الأرض، الذين جاؤوا بسلم صغير وشمعدان. الخدم. الخدم ما زالوا يطيعون (الأوامر) وكانت هذه إشارة طيبة، فذلك أفضل بكثير من أن نكون أيضاً بحاجة لحماية مؤخرتنا.
ستتيح لي (من الآن فصاعداً) شرفة البناية الأسمنتية الدائرية العريضة - التي تطلّ من علو طبقاتها الثماني، على ملتقى جادة فؤاد الأول مع جادة سليمان باشا - مركزاً للمراقبة فريداً من نوعه، وهو ما لم أكن أحلم به في حالتي تلك. منها سأشاهد طوال عشر ساعات ما لم يجرؤ نيرون على القيام به.
في الأسفل، أي في الساحة، حيث فاجأتني الأحداث قبل قليل، بدأ المكان يمتلئ من جديد، عبر كافة الأزقة الموصلة إليه. ها هي الموجة المهتاجة والمؤلفة من أولئك الذين هربوا من الساحة من قبل، ها هم يرجعون الآن نحو الريفولي. على شرفة السينما كان رسم «سبنسر تراسي» ذو الأمتار الخمسة يتلاشى في اللهب، وتتلاشى قسمات وجهه المتجهمة على الكرتون. الآن أمسكت جمهرة الناس بالقضية، هؤلاء هم جمهور البطاقات البريدية الحار والملون المؤلف من لابسي الجلابية، أي قميص النوم الطويل الذي يعتبر الزي الرسمي للفقر في هذا البلد.
ماسحو الأحذية وبائعو البطاطا المقلية والشحاذون والمشرّدون والأطفال البناديق وخدم كل العالم، كل هؤلاء خرجوا من جحورهم، يركضون بين البنايات البشعة ويستعيدون منتصرين السيطرة على أرصفة القاهرة الجميلة البيضاء، التي كانت في حريق ذلك اليوم تقود إلى موعد مع القيامة.
كان الحريق يتأجج منذ ساعة عندما جاءت سيارة الإطفاء الأولى مخترقة المكان كعربة في ساحة للسباق.



الشاحنة جديدة، ويواكبها صفان من الإطفائيين السود الشجعان. كانت قبعاتهم النحاسية تلمع تحت أشعة الشمس كعرف الديك. لن يدوم الحماس الكبير الذي ترافق مع وصولها إلا لومضة من الزمن. فقد افترش أربعة من المتظاهرين الأرض، وجلس كل منهم تحت دولاب بقرب الحاجز الواقي من الصدمات. كان جرس الإنذار الضخم في الشاحنة يرن كجرس رئيس أحد المؤتمرات لكن بلا جدوى. بدأت المفاوضات (مع الإطفائيين) وكانت تتخللها شعارات معهودة:«الموت للإنكليز! الرحيل للأجانب! دماء إخوتنا الذين سقطوا في الإسماعيلية تنادي بالثأر».
ثم هتفوا بصوت واحد. «الإطفائيون معنا».!!
خلال خمس دقائق كف جرس الإطفائية عن الاحتجاج، وبعد خمس أخرى بدأ جنود النار يصفقون للشاب الذي يهتف، وخلال ربع ساعة اختفت عربة الإطفائية في زاوية شارع سليمان باشا قبل أن تمدّ متراً واحداً من خراطيمها.

في نار الحقد

في هذا الوقت كانت الريفولي تبصق كتل اللهب من فتحات طبقاتها الخمس. لقد تمكن المشاغبون الأكثر جرأة من غيرهم من الدخول إلى البناء، واضعين محارم رطبة على أنوفهم، ثم انتشروا في باحة. كانوا يرقصون على حافة الفراغ (بعيداً عن اللهب) على طول الكورنيش، كحشرات صغيرة رشيقة الحركة ومستديرة كسلسلة، ويتناقلون كل ما لم يحترق بعد من هذه البناية الفخمة. في أعلى السطوح، وبهدوء على ما يبدو، كانت تتساقط كالمطر، طاولات اللعب الطويلة والتي استقبلت في السابق لاعبي البريدج الأكثر تميزاً في المدينة. وكانت تتساقط أيضاً المقاعد الضخمة وكراسي البار، وأطقم أقداح الشراب وأواني الجاد وسجادات الموسكي الساحرة. كل هذه الأغراض كانت تجمعها في الأسفل، مجموعة من الحاضرين، وتدفعها إلى مجمرة ذات شكل هرمي، تتأجج دورياً وبلا توقف. كان لهيب المجمرة يتداخل مع لهيب البناء ليتحول إلى مشعل ضخم ترتفع قمته عالياً إلى السماء دون أن تدرك مداها العين المجرّدة.
... وأحياناً كانت تقع من أعلى السطوح قطعة أثاث وتتكسر على الجمهور فيحمل جسد أو جسدان ويتواصل الاحتفال دون توقف.

البوليس معنا

حوالي الساعة الثانية ظهراً، رجال البوليس الذين اختفوا بسحر ساحرٍ في البداية، جاءوا في شاحنة مكشوفة تقل فصيلاً من الجنودِ من رتبة شاويش. يرتدي أفراد الشرطة هؤلاء خرقاً بالية ويعتبرون هنا حراس الأمن والمسؤولين عن السلام. لقد فرض الإنكليز على مصر شرطة مسلحة لها من العدّة بالتمام والكمال قصب الخيزران، مستندين إلى فعالية هذا الأسلوب في الجزر البريطانية.

حذار

ماذا سيفعل هؤلاء البائسون ضد من هم أكثر بؤساً منهم؟
البارحة برزت قضية الإسماعيلية الشهيرة — المبرّر الأكيد لأحداث هذا اليوم - خلال ذلك قام سراج الدين باشا وزير الداخلية الدموي، بإعطاء أوامر بالهاتف من مكتبه في قيادة الوفد، تقضي بتزويد شرطة قضبان الخيزران الموجودين في القناة بالأسلحة. وأعطى الشرطة أوامر بالمقاومة حتى الموت في وجه القوات الإنكليزية التي تحاصر مركز الجندرمة هناك. كان يوجد 48 من «البولوك نظام» أي أفراد الشرطة الملحقين. هؤلاء ماتوا في سيدي إبراهيم. ماتوا من أجل ماذا؟
هذا السؤال كان يطرحه المتظاهرون على رجال الشرطة الذين جاءوا لقمعهم. جرت الأمور مع هؤلاء المدافعين عن النظام بسرعة أكبر مما جرى مع الإطفائيين قبل قليل. استغرق الأمر دقيقتين من التخاطب ثم صارت القضية في الجيب. لقد تكرّرت حكايةٍ الدواليب ثم اتجهت الشاحنة بدورها نحو الطريق مروراً بزاوية شارع سليمان باشا يرافقها هتاف الجمهور بصوت واحد، هذا الجمهور الذي سهى للحظة خلال وجود الشرطة، ثم استأنف أعمال التخريب بحماس متصاعد.

قادة الأوركسترا السريون

لكن ما الذي حلّ بكوماندوس البداية؟ سأعرف الجواب حين ألقي نظرة شاملة على المكان بكامله. فحتى الآن كنت وحدي في هذا البرج الأسمنتي، وكنت قد تركت عيوني مسمّرة على هجوم الريفولي. لم أكن أعرف أنه خلال الساعات التالية ستختفي بدورها 25 صالة سينما أخرى، وتأكلها ألسنة اللهبِ من مواقع أخرى بالطبع. وما حسبته حتى الآن ضباباً كان في الواقع دخاناً رهيباً تصاعد من الحريق الذي يمتدّ عبر المدينة الأوروبية. ما فعله الكوماندوس في الريفولي ربما استغرق عشر دقائق، أي الوقت الكافي لدس النار في البارود. سأعرف من بعد أن فريق الصدم هذا كان يتجول منذ ساعتين في الشوارع برفقة فرق أخرى، ليفجّر الأهداف التي اختارها بدافع الحقد الذي يختزنه الشحاذون لمدة طويلة من الزمن.
إنها المرة الأولى التي نشهد تظاهرة عبيد مسلحة بصفائح البنزين، لكن آخرين هم الذين وضعوها في أيديهم.
في الرابعة بعد الظهر تحوّل قلب المدينة إلى محرقةٍ واسعة الأطراف، يغطيها دخان كثيف. وشيئاً فشيئاً كانت قرقعة الحريق تحلّ محلّ ضجيج الأصوات المتنافرة والصادرة عن الانتفاضة.
من برجي الذي لم يعد بالإمكان البقاء فيه جرّاء شهب اللهيب المتصاعدة، رأيت النار تمتدّ متتالية إلى المخازن اليهودية «شيكوريل» الواقعة في جادة فؤاد الأول وهي مخازن كبرى تتألف من ست طبقات. ها هي جدران شيكوريل تتهاوى جزءاً بعد جزء في المجمرة، وتليها من

لحظة عربية حاسمة في تاريخ مصر بعيون فرنسية

ثم مخازن شملاخ المجاورة، وهي يهودية أيضاً، فقد احترقت طبقاتها الأربع في أقل من نصف ساعة.

كيف مات جيمس أ.كريغ؟

على يميني كان يحترق «تورف كلوب»، النادي الفخم الذي يلتقي فيه النبلاء غير المتوجين من كل أنحاء العالم، وبصورة خاصة البريطانيون منهم. سيدات وسادة من كل المقامات المميزة، كانوا يأتون كل مساء ليجدوا نعيم الراحة والرفاهية في صالونات النادي وبرودة العشب الإنكليزي المنعشة وغير المتوقعة في هذا المكان. سأعرف فيما بعد أن المشاهد الأكثر وحشية وهذياناً قد دارت في هذا المكان.

كانت نوافذ النادي مغلقة بإحكام بقضبان من الحديد المقوى، الأمر الذي جعل المهاجمين يتخيلون أنهم وقعوا في الفخ. اندفعوا إلى الداخل ووصلوا إلى وسط القاعة المخصّصة للتدخين، فوجدوا عجوزاً يستقبلهم بكل الهدوء الإنكليزي اللطيف، الذي يمكن أن يراكمه رجل مثله في آخر حياته المهنية بعد أن عمل كمصرفي في الشرق، إنه السير جيمس أ. كريغ، الإداري السابق في أهم مصارف القاهرة. لن نعرف أبداً ما إذا كان هذا العجوز قد رأى الموسى التي ستقطع رقبته.

السير جيمس إيرلند كريغ كان عمره 84 عاماً «لكنه كان يبدو أصغر من سنه بكثير» هكذا وصفه كل من يعرفه في القاهرة ممن وصل إليهم نبأ موته في اليوم التالي من خلال الصحف التي فرضت عليها الرقابة، وبالتحديد من خلال إعلان خجول عن موت المصرفي كريغ «على إثر توقف في القلب».

عدا السيد كريغ وضع الفوضويون يدهم على سكرتيرة شابة فلفوها بغطاء ورموها من نافذة الطابق الثالث، وبعد صرخة مخيفة ستسحق هذه التاعسة في الموقد الملتهب في الشارع وسط أثاث الصالونات.

في هذا الوقت كان آخرون قد أوثقوا على مقعد «ميشال كوتز» مالك السفن الذي سيحرق حياً. وهناك أيضاً أحد ضيوف النادي الذي لم تكشف هويته رسمياً. لجأ هذا منذ بداية الهجوم إلى الطبقة العليا، وعندما تبيّن له أنه لن يتمكّن من تفادي المهاجمين والحرائق قام الرجل بعقد شراشف وصلها ببعضها البعض وربطها إلى قاعدة المدخنة، في محاولة للهرب وكان خطأه أنه لم يحسب حساب النوافذ. لذا مرّ أحدهم وكان على الأرجح مسلحاً بنفس الموسى التي قتلت كريغ قبل دقائق، فقطع سلم القماش الذي هوى مع صاحبه وسط الحريق.

شيبردز التعيس!

إذا كنا نملك تفاصيل أقل حول ما جرى في أماكن أخرى، فلا شيء يحمل على التفكير أن الوحشية لم تكن سائدة في كل مكان.

هل سيعرف عدد أولئك الذين قضوا في بناية باركليز بنك؟ وفي شيبردز أوتيل؟

شيبردز هو بلا أدنى شك الخسارة الأكبر التي منيت بها المدينة. ليس فقط للقيمة العقارية لهذا البناء الكبير القصر، الأكثر فخامة من قصور ألف ليلة وليلة، والذي ما كان ممكناً لكاتب رواية اكزوتيكي في أدب الغرائب أن يتخيّله، ليس لهذا فقط وإنما لقيمته التي لا تقدّر بثمن من حيث كنوز الفن العربي المجمّعة منذ قرن في هذا المتحف – الفندق. إنه مدينة صغيرة حقيقية تعجّ بالنشاطات التي تبدأ من تحضير راحة الحلقوم إلى تصنيع السجّاد والأواني. الجناح الوحيد الذي سلم فيه هو الصغير الخاص بالمكاتب، حيث دار وسط الدمار الكامل الاتصال الهاتفي الذي نقلناه في بداية هذا المقال، أما ما تبقى فسيظل يحترق لمدة أربعة أيام متواصلة. دام إخلاء شيبردز أوتيل – 190 شخصاً – حتى المساء. جمع صاحب الفندق عالمه هذا تحت نخلات الحديقة التي نجت من الحريق واستفاد من فترات الهدوء كي يخرج ضيوفه إلى الشارع عبر مجموعات صغيرة محاولاً تهدئة الجمهور الذي يطالب بموت تلك السيدة الشقراء كلون سنابل القمح، والتي ولدت على ضفاف نهر البو. أو ذلك الجنتلمان ذو العظام النافرة الذي وصل تواً من البرازيل.

عندما انتهت عملية الإنقاذ تبيّن لنا عند التعداد أن نزلاء كثراً غير موجودين وبعضهم من أهم النزلاء كالسيدة «دورا» التي ستنشر الصحف صورتها في اليوم التالي على الصفحات الأولى تحت إعلان يمنح لكل من يوفر أدلة عنها كمّية خيالية من الذهب.

من أعلى الشرفة حيث لجأت كنت أسعل كسجين الأشغال الشاقة وسط الدخان الذي يلفّني، ولم يكن بوسعي أن أتخيل الرعب الذي يخيّم على المدينة المجنونة. في مثل هذه اللحظات نتحوّل إلى أنانيين.

كانت شبكة الدخان المنسوجة بمئة شعلة تتوسّع بلا حصر حول جزيرتي الصغيرة. كانت كل مستودعات السيارات الكبيرة تحترق «فورد» و«الستود بيكر» و«القاهرة كايرو» و«موتورز إنكليز» الذي أحرق بقاذف اللهب الأوكسيدريكي، فضلاً عن 300 سيارة جديدة كانت خزاناتها تنفجّر الواحدة بعد الأخرى. كل ذلك وسط الصراخ الذي يطلقه كل أولئك الذين طردتهم بالأمس الزمامير السلطوية. لقد أحرقت كل البارات، وكل الكازينوهات، وكل النوادي، وكل محلات الحلوى وكل ما يرمز إلى الملذات والغنى وكل ما له وجه أجنبي أو كافر حتى قنصلية السويد البريئة. كل ذلك تعرّض للحرق.

لم يتسن لي إلا الساعة الخامسة رؤية الأشياء عن قرب وبأكثر قدر ممكن مع أن الأمور كان يمكن أن تدور بشكل



سيئ بالنسبة لي بسبب هويتي الكاثوليكية فقد كانت لدي فرصة هامة لأكون فكرة عن الطريقة التي اعتمدت لأنه توجد فعلاً طريقة صارمة وجدّية أكد جدّيتها كل أولئك الذين أداروا وشاركوا في تنفيذ هذا الحفل الختامي متعدّد الألوان.

في الطبقة الأرضية حيث وجدت هناك «ميلك بار أميركي» هو واحد من عدد لا يُحصى من الميلك بارات التي أقيمت في المدينة. ميلك بار الفندق هذا كان الأكثر شهرة في القاهرة بسبب النيون والنيكل اللذين يسبحان فيه ليلاً نهاراً والأنوار دائمة الحركة فيه والتي لا تطاق، وكذلك الكوكا كولا التي تضخّ هنا بكميات كبيرة وبموجات متتالية. منذ بدء الاضطرابات أشارت الأصابع إلى ستائره المعدنية التي أغلقت بسرعة، ولكنه لم يتعرّض للهجوم إلا في الساعة الخامسة.

التقنيون

عندما شاهدت سيارة الجيب تتوقف فجأة فهمت فوراً. كل شيء تم بسرعة. قفز رجال أربعة من السيارة، كان مظهرهم ولباسهم الذي لا غبار عليه يميّزهم عن الجمهرة الباقية من ذوي الخرق البالية، كانوا مجموعة من التقنيين. أحدهم يحمل صفيحة والآخر يمسك ما يشبه العمود الخشبي، والثالث يحتفظ بخطاف، والرابع كان خالي اليدين. فور نزوله من السيارة بدأ هذا الأخير يخطب في الجمهور. خلال الخطاب الذي استغرق وقتاً قصيراً تحول الرصيف الأميركي، أي الميلك بار، إلى قفير متراص يسوده العداء. في هذا الوقت كان الرجل الذي يحمل الخطاف يمزّق بضربات عنيفة ستائر المدخل المعدنية، حينئذ امتدت مئة يد إلى الباب ثم جاء دور الرجل الذي يحمل العمود الخشبي ودار مشهد على غرار مشاهد الحضارات القديمة. خمس عشرة يد مسمّرة السواعد أخذت تلقي بضرباتها بواسطة العمود الخشبي على الباب الحديدي الذي استسلم خلال وقت قصير.

.....خزانات ورفوف وبارات للصودا وطاولات وكراس ومرايا وكل شيء في الداخل باستثناء الجدران، ذلك كله كان يصل إلى الشارع في حركة قذف متواصلة. هنا وبحسب السيناريو الذي تمّ في الريفولي وكل مكان، جرى تكديس الحطام أمام الواجهة المبتورة، وجاء دور الرجل الذي يحمل صفيحة البنزين فألقى قطعة فتيل مشتعلة وفي لحظة واحدة تحوّلت كومة الأنقاض إلى مجمرة، وما أن بدأت النار تتأجّج حتى توارت سيارة الجيب عن الأنظار.

كان من حسن حظ أولئك الذين كانوا داخل الفندق أن الحريق لن يجد ما يغذّيه في المفروشات المتبقية لأنها معدنية وعلى الأخص في الميلك بار. إذ حاولت ألسنة اللهب خلال نصف ساعة أن تنفذ إلى البار لكن دون جدوى، وقد جرّب مَنْ في الشارع وبطريقة صبيانية إعادة إشعال الحريق بورق الصحف، لكن دون طائل.

في هذا الوقت كان صاحب الفندق يحرس أمام باب مخزن المازوت يصحبه صبيّان مسلحان بالمطافئ. عندما رآني أصل إلى أسفل السلم سحب مسدسه الأوتوماتيكي دون تسرّع ومن ثم استؤنف الروتين فأشار إليّ مجاملاً بأن أتوجّه إلى البار.

...وباستثناء ما هو غير متوقع كنا قد سلمنا.

حصد السبت الأحمر 80 قتيلاً والأضرار المادية بلغت 50 مليار فرنك فرنسي

العراضة الأخيرة

عندما صعدت مجدداً إلى الشرفة تبيّن لي أن عملية التحطيم لم تتوقف بعد. لا بل كانت قد تجدّدت وبشكل واسع. كان الغضب يأكل المشاغبين لعجزهم عن إحراق الفندق، فكانوا يثأرون من المواد التي لم تعد صالحة للاستعمال، وكان حشد الناس الملتحي بالآيس كريم غير عابئ بالدخان الذي يفسد الهواء ويجعله غير قابل للتنفس فعقدوا حول المجمرة حلقة راقصة تتصف بوحشية عبثية، ووسط الزعيق الهستيري الذي كان يتصاعد إلى السماء المشحونة بالروائح النتنة كانت السيقان المسحورة تدفع الجلابيات الطويلة إلى أعلى بحركة مروحية. في الوقت نفسه كانت الأيدي السوداء تقذف الجمر في الهواء فيتساقط على الأرض كالبصاق ويتحوّل إلى شرارات. أما علب الحليب المجفف فكانت تقذف كالقنابل اليدويّة نحو الواجهة فتنسحق مخلفة غيوماً بيضاء. وأيضا كانت تقذف المقاعد وأدوات المطبخ والأغراض الأقل استعمالاً كانت تقذف باتجاه الجدران ثم تستعاد وتسحق وتبعثر.

كانت غريزة العنف الثائرة تضفي على هذا المقصف الأهوج خصوصية طقوسية. لم يكن ما شاهدته مجرّد شغب كما نعرفه في الغرب. لقد كان موكباً همجياً مدفوعاً من كل شياطين الصحراء. كنا أمام نشوة عارمة، أمام عراضة طاغية.

في هذا الوقت كان البوليس الشكلي يمدّ يد العون بقوة للانتفاضة في أماكن عديدة. هنا كوكبة توزّع قنابلها المسيلة للدموع على الحشود، وهناك عريف أول (شاويش) يهرع حاملاً ماكينة خياطة، وهنالك آخر من ممثلي النظام يصعد إلى الطبقات ويدق الجرس محذّراً النزلاء من أنه سيأتي بالمشاغبين إن لم يدفع له كل منهم وعلى الفور خمسين قرشاً.

سيادة الفوضى المطلقة

أما الحكومة الوفدية فلكم كانت تتمنى أن يكون رحيلها لائقاً. ها هي تتخبّط وسط جدال عقيم حول مجموعة من النارجيلات.

النحاس باشا الذي لم يكن قد تلطف حتى ذلك الوقت بمغادرة منزله رفع أخيرا سمّاعة الهاتف في منتصف الظهيرة لا ليتخذ إجراء معيناً، بل ليطلب مقلمة أظافره... في هذا الوقت وحتى لا يبقى في الظلّ كان سراج الدين وزير الداخلية يوقّع شيكاً بـ80 مليون جنيه ثمناً للعمارة التي كان قد اشتراها في الصباح نفسه.

حوالي الساعة السادسة بدا أن في الأفق ما هو أسوأ. في هذا الوقت فقط اجتاحت الشوارع قرقعة من كل صوب: لقد وصلت القوى النظامية.

وصلت أولاً فرقة الخيالة التي كانت تفتح الطريق، وتطلق النار من أسلحتها القديمة نحو السماء، ومن ثم الكتيبة المدرّعة الثقيلة، وهي بالتأكيد أقل زينة من سابقتها، لكنها أكثر فعالية وقوة، وأخيراً كتيبة جنود المشاة التي تمركزت على المفترقات مطلقة رصاصاً وهمياً فوق الرؤوس. أما الشرطة التي التحقت بالجبهة الأكثر اشتعالاً فقد أخذت تقذف قنابل الغاز المسيلة للدموع باتجاه قطيع المشاغبين الذي أخذ يتراجع، في حين أن رجال الإطفاء وعلى رغم الموسى التي تقطع لهم خراطيم المياه هنا وهناك فقد كانوا يحاولون بلا اقتناع كبير إطفاء الحريق الذي كان يلتهم كل شيء.

لكن ما الذي جعل الموقف يتغيّر؟ بكل بساطة حدث ما يأتي: معتبراً أن «المزحة» طالت كثيراً أعلم السير صمويل ستيفنسون السفير البريطاني في القاهرة نظيره الأميركي الذي أوصل الرسالة للحكومة المصرية بناء على طلب ستيفنسون وهي مصاغة بعبارات دبلوماسية لكنها تعبّر عملياً عن الموقف الحاسم التالي: إن لم تعلنوا حال الطوارئ فستكون قوات القناة (الإنكليزية) هنا خلال ساعتين.

وإذا كان قد تبقى بعض الوقت لتفادي الأسوأ فمن المؤسف أن الوقت كان قد تأخر كثيراً لتفادي الكارثة. لقد حصد السبت الأحمر 80 قتيلاً. أما الأضرار المادية فإن التقديرات الأكثر موضوعية ستخمّنها بـ 50 مليار فرنك فرنسي على الأقل.

الغرب أمام هزيمته

في الوقت الذي كان يطلق فيه الرصاص الوهمي ذو السحر المهدئ كان صفير سيارات الإسعاف الحاد يخيّم على الشوارع. في ذلك الحين تركت مقرّي (البرج) ورجعت إلى بهو الفندق مع هبوط الليل. على ضوء الشمعدانات التي أشعلت من جديد كان بالإمكان رؤية وجوه التجار ورجال الأعمال التي اكتست بجمود أبله، وهم الذين يغلّفون وجوههم عادة بابتسامة كانوا يظنون أنهم سيحتفظون بها إلى الأبد بعدما ألفوا تركيبها. لقد برهنت الأحداث إلى أي حدّ كان كل هؤلاء الناس الذين يسكنون في مصر منذ سنوات قد ظلوا عميانا... لذا كانوا يتساءلون:

الشرطة أين الشرطة؟

رجل شرطة مع رشاش واحد في الشارع، واحد فقط، كان كفيلاً بتسوية كل شيء من البداية.

ويتحاورون: لقد تمادى هؤلاء الأوغاد كثيراً. لقد قضوا بضربة واحدة على الثروة الوطنية .

«الثروة الوطنية»؟ ماذا تعني«الثروة الوطنية» لأولئك الذين لم تكن راحة يدهم قد لامست ليرة واحدة من قبل. ما الذي كان يمكن أن يخسره هؤلاء الناس في هذه المغامرة. نسألكم؟! ولكن أحداً لم يكن يريد أو يحاول



أن يفهم.
في تلك الأثناء، هنالك، على طريق الصحراء، كانوا يشعلون النار أيضاً في ملهى الأهرام الفخم، أي في الكباريه المفضّل للمجون الملكي.
وفي المطار، كانت طائرات ثلاث تابعة لشركة الطيران البريطانية «بريتيش أوفرسايز» احتلت مكاناً على المدرّج في محاولة للإقلاع على مسؤوليتها بعدما رفض برج المراقبة تأمين الاتصال لها. واحدة منها فقط خاطرت بالإقلاع وبثلاثة محرّكات.
في بهو الفندق أدار أحدهم مفتاح المذياع للاستعلام عمّا يجري، لكن راديو صاحب الجلالة كان يبث ربع ساعة من موسيقى التانغو. في هذا الوقت ظهر لي جسد غارق في كنبة. إنه ذلك العجوز الشاحب الذي لاحظت في ملامحه نبلاً كبيراً هذا الصباح في البار.
إنه باشا من الشمال قال لي صاحب الفندق، ينزل عندنا كل أسبوع، ليحصل على جرعته.
لقد فهمت الآن فقط. كان هذا العجوز النبيل غائباً عن المأساة من بدايتها يسترخي براحة على إثر جرعة المورفين، بالنسبة إليه لم يحصل شيء البتة، ولن يشعر أبداً بما جرى.
في الظلمة التي تنيرها الشموع امتدت يد وأخمدت أنفاس المذياع . فاغتنمت الفرصة، ساعة الحائط السويسرية الساحرة بهدوئها لتعلن السابعة مساء أي ساعة الويسكي والتشيبس. لكن مَنْ مِنَ الحضور كان جائعاً؟
بهدوء طيور الصحراء الكبرى كانت دواري هذا البلد تدور وتدور وسط الدخان الذي هجرها من أعشاشها، وكما الرجال ستحاول البحث طيلة الليل عن النوم الذي هجر جفونها.

هوامش:

هذا النص الذي تنفرد بنشره «الدوحة» بمناسبة مرور 55 عاماً على حريق القاهرة هو فصل من كتاب «مصر بعيون الفرنسيس» الذي يصدر قريباً عن الدار العربية للعلوم في بيروت ومكتبة مدبولي في القاهرة.

(1)- **جريدة الشعب المصرية** 24 – 1 - 2002

(2) - **جريدة المصري الصادرة في كندا** 29 – 1 - 2003

(3) - **البيان الإماراتية** 24 - 7 - 2002

(4) - **أكّد لي سامي شرف في ربيع العام 2005 في الجزائر خلال عشاء على هامش «المؤتمر القومي العربي» أن اللواء في المخابرات محمد إمام قائد البوليس السياسي اعترف بعد الثورة بأن القصر الملكي كان متورطاً في «حريق القاهرة» لقد استدعيته إلى مكتبي لسؤاله عن بعض الأمور ومن ضمنها حريق القاهرة فأكّد لي أن الملك هو الذي حرقها وستجد تفاصيل الحوار معه في كتابي الذي سيصدر قريباً والكلام دائماً لسامي شرف. وفي السياق نفسه أكّد لي الدكتور كمال عبد اللطيف الطويل أن تنظيم «إخوان الحرية» المشبوه الذي كانت ترعاه المخابرات البريطانية اتهم أيضاً بإشعال الحرائق في القاهرة وأن عدم ذكره في الوثائق البريطانية المنشورة لا ينفي مشاركته في الحريق.**

(5) - **تطلق هذه العبارة في فرنسا للإشارة إلى حالة اللامبالاة في ظروف بالغة الصعوبة أو الخطورة.**

(6) - **نوع من الشمبانيا ما زال متداولاً حتى اليوم في فرنسا.**

(7) - **نوع من السجائر الفرنسية التي كانت مشهورة عالمياً وربما ما زالت في الدول الناطقة بالفرنسية.**

شباط - فبراير 1952

LE"DAUPHINE"'LIBERE

أبحث عن العاطفة

(تجريدةُ أرضيّة/قِطاعُ مستعرض)

محمد الصادق الحاج
كاتب من السودان

(1)

إنَّ مداومةَ الانتظارِ على سطح هذه الكتلة المتقبضة من العناصر «الأرض»، ومراقبةَ الإقامةِ الوجوديةِ بعينِ المسطرة، وقياسَ خياراتِ التوازي والانحناء بين حيادِ الأفقِ المنظورِ وحدودِ عمائم الأشجارِ والمباني؛ تحضُّ على التورُّطِ في تصوُّراتٍ خاطفةٍ تتعلَّق بالطرد والإقصاء. لأنّ الزوايا السوداء، التي توفِّرها الأجسامُ الكثيفة للرَّائي ليلاً، تعطي ذلك الإحساسَ النادرَ بهشاشةِ الموضوع وبساطةِ ما ينطوي عليه العمرانُ من هذيانٍ مدنيٍّ قاصر.

الزوايا القصيرة، القصيرةُ بجدِّيَّةٍ وإخلاصٍ صارمٍ قياساً بما يعلوها من فراغ طويل، عاقٍّ، يَعدُ بالخيانةِ لا غير، منغلقٍ على احتمالاته، عامرٍ بالفنِّ والسالبِ والصداقة: شعَبٌ هندسيٌّ معلَّقٌ بين الأرض والسماء!. الفراغُ، هو الهندسةُ، مجتمعةً إلى رعاياها «الزّوايا» منذ فجرِ المادة خلف بابٍ مَطويٍّ يتجادلْنَ حول فداحةِ الحرِّيَّةِ في حالِ انطفاءِ محرِّكِ الرغبة. الفراغُ ينصت محاولاً بقدرِ الإمكانِ تفادي أن يمتزجَ بالنتيجة المحسوبة، مرجِّحاً أنَّ الشقاقَ الذي لا بدَّ أن ينشأ عشيَّةَ القيامة، سوف يكون برهاناً له على هشاشة البنيةِ القدريَّةِ التي يفخر بها برنامج التَّسلُّحِ الجَماليِّ لجمهورياتِ الشجرِ والحجارة.

(2)

لا يزال العملُ آيةَ الإنسان، حتَّى سَرَت الصناعةُ في جدولِ الروح وانفجَرَت شرايينُ الممكنِ الغالي وسالَ عقيقُ التسليَةِ منها فطاماً للجماعةِ القويةِ من رضاعاتِ البناءِ والتكوين وعبوراً – تعبيراً – إلى المراهقةِ الحضاريَّة، حيث يأخذُ سادتُها بالنظر شزراً إلى ميراثِ التراكم المخرَّق في كلِّ موضع، ويلْوُون أعناقَهم أنفسَهم متطاولِينَ على الكون آخذينَ أعطافهم بأيديهم حذَرَ الفسادِ ولا يُبَالونَ داخلِينَ كأطوارٍ شرنقيَّةٍ على جَنَّةِ المحاولةِ السوداء. جنَّةِ الاختيارِ والمقدارِ والسردِ والذات: عروس السُّرعة. يدخلونَ، جنباً إلى جنبِ الرَّعَايا الذين ضرَّجَت التسليةُ عيونهم بلذاذاتِ الحقائقِ المتخيَّلة، فانزلقوا بدورهم، نحو الجنَّة عينها التي ظنَّ الأقوياءُ أنهم مستفردون بها فَمَنَعُوا الإنسانَ من خيراتِها، خيراتِ الضلال.

(3)

بدا للرائي من جُحْرِ الصعلكة، أنَّ «الكمالَ» لم يَعُدْ كونَه مفردةً محمَّلةً بتاريخ ازدواجيٍّ مشروطٍ ومستعارٍ، هو في الحقيقةِ تاريخ مفردةِ النقص. ليس بعيداً جداً عن ذلك، ولكن بعيداً بحيث لا يسهل الوصل بين التصوُّرين إلَّا بلاغياً، يبدو الآن لعَيْن حفيدة عاملة تحت يد الرائي، أنَّ الكمالَ هو مستهَلُّ كلِّ وجودٍ. يبدأ «الكونُ» والكمالُ بين يديه، وينتهي، فإذا الكمالُ شظايا. ذلك، لأنه ما برح الكمالُ مادَّةً خاماً، طينةً أوَّليةً، حالةً وجوديَّةً تبدو لي من هنا – حيث الأرض الملوَّنة، مهد عيني – أشبهَ بصورةٍ شمسيَّةٍ سالبة تتبدَّلُ في روحِ الكائن وتتقزَّحُ تبعاً لمحاولاته، ذاهبةً في تهتُّكها عميقةً كصَوابِ الأرض، وبالألوان. إذاً، ليس الكمالُ بهذا القصدِ غايةً، ولا هو جائزة تُعطى، فما بال الصناعة تهذر؟!.

غير أنَّ الكمالَ حربٌ إيمائيَّةٌ خالصةٌ لا خصومةَ فيها، ولا فيها أطرافٌ تتناحر، حربٌ مجهريَّةٌ يخوضها الشيءُ ولا ضدَّ له غير صورته منسوخةً، وقد طفحت على الوجهِ كلّ الإيماءات العضليَّةِ الممكنة، فيَبْطُلُ في الشيء معنى وجوده قبل أن يَبْطُلَ الكمالُ تبعاً لانتقاضِ المعنى. إذاً.. تطلُبُ الصناعةُ المعنى لا الكمال، تطلبُ كلَّ أوْجُهِ الصورةِ المستترة، تطلب التَّأويلَ فالإيماءاتُ تؤلم، تطلبُ الوضوح، تطلبُ تقويضَ المُطْلَق، تطلبُ الصناعةُ تجزِئةَ الكمال.

(4)

إنَّها العيونُ الكثيرةُ الصلبةُ، التَّموُّجاتُ المجنونةُ على سطحِ الخشبِ المخروط، مُوَكَلةٌ أبداً بتدبيرِ ما يقابلها في المجازِ الصناعيِّ من نيَّاتٍ جماليَّة تُفهَمُ ضمنَ سياقِ الإيضاحاتِ الشعريَّةِ التي يتقدَّمُ بها أشخاصٌ مُحِبُّونَ للطبيعة – بالنبرة الأوروبيَّةِ التي صاحَبَت جَدْعَةَ التَّنوير – وهُمْ إلى ذلك غايةٌ في اللطفِ والرهافة، تائقونَ إلى عشائرَ نباتيَّةٍ عاقلةٍ تقبَلهم كأعضاءٍ حقيقيِّين داخلَ أنظمتها القَرَابيَّة، بتأمينِ نيَّاتهم التي تبدو أدبيَّةً وذاتَ طابعٍ تركيبيٍّ قابلٍ للتَّأويلِ مثل عيونِ الأشجار. أمَّا في المجازِ الحالكِ للفخِّ الأرضيِّ، شبكةِ التَّلاقياتِ الداخليةِ الممكنة، فالمنظرُ المؤهَّلُ للعملِ في خدمةِ الزَّمانِ، لا ريبَ



يشبه طائراً طينياً مشعَّاً يتخبَّطُ في الدغل. هو شكلٌ، بنيةٌ وحشيَّةٌ محتميةٌ بالسلام المحيِّر وقوَّةِ المسكنة التي تميِّزُ الأشجارَ بعامَّة وتدفعها للإيمانِ بعدلِ الاحتمالات. البنية نفسها المفضوحةُ في كلِّ الأدوات والأثاثات الخشبية، والمعرَّضةُ للإطراءِ أو النفور، غير الحصينةَ أبداً ضدَّ المسلكِ الاستعراضيِّ التَّرفيهيِّ العائدِ إلى عملِ النجَّارينَ على تجفيفِ روحها، مقروناً بنفخهم عليها روحاً أخرى، إنسانيَّةً، عاطفةً زخرفيَّةً رهيبةً، لا يَسَعُ المهتدي إليها غير أن يهلِّلَ مخنوقاً من أعماقِ طائره المطروحِ أرضاً مخذولاً في الجمالِ ممتنَّاً للكمال:

خادمة الزمان، هذه البنْيَة، هي التي كشفَت لي عن أجمل الأصابع في العالم، وأفاءت عليَّ بنعمةِ أن أتذكَّرها متى ما عَنَّ لي ذلك. ولقد بدا لي حينذاك، أنَّ تخفاقها الهيِّنَ، حالَ المِزَاح، هو احتفالٌ صاخبٌ – بالأصابع ذاتها، وهي تَخْفِقُ من أجل ذلك– داخل لحظة مُطبَقَة على نفسها لا تحدث مطلقاً ولا تنقضي. صرخاتٌ، قلوبٌ رعناء تتفتَّقُ طَيَّ اللحظة كالأزهار، جلودٌ حيَّةٌ لم تكْتُب عليها تجاربُ الأرضِ شيئاً مما تحفره عادةً بأسنَّة النَّظرات على الجلود، تتعرَّى، ويطفر منها حبرُ الولاداتِ المخاطيُّ النَّاضج. سكونٌ خشبيٌّ كاسرٌ، يحتفل بالأصابعِ النَّادرةِ التي ارتَخَت عليه عابثةً ورشَّت الأمواجَ النائمةَ بدفقةِ عفويَّةٍ من إبريقِ الخلود، قبل ان تنسحبَ بخفَّةٍ لا مثيلَ لها غير خفَّة ذلك الوشاحِ إلهيَّاً يلاعبُهُ النَّسيمُ رأيتُهُ عالقاً بإفريز إحدى طبقاتِ الفردوس، هذا، وتذهبُ، منحدرةً بها سيَّارةُ النَّقْلِ العموميِّ نحوَ سوق «الشجرة».

رأيتُ الرُّعبَ في زهرةِ الجَسَد تفسيراً سينمائياً للشيءِ العاري ممزَّقاً تحتَ أسنَّة الإيماءات يلُمُّه معجمُ النَّباتِ شِلْوَاً شِلْوَا. وإنَّ شيئاً ما، في المطلق، يَبْطُلُ أن يُعَدَّ جمالاً... ما مَسَّتهُ يَدٌ بالصناعةِ والتحريف، فهو إذ ذاكَ فَنّ.

(5)

اليَدُ موضوعٌ، وهي طائر.
اليَدُ ذاتٌ، وهي فضاء.

(6)

لا يَسَعُ عاملاً – أيَّ عاملٍ في أيِّ حقلٍ من حقولِ التَّراكمِ الإنسانيِّ المتجمِّعة حولَ هيكلِ الوجودِ عناقيد هندسيَّةً من الملاحظات والمعلومات والبيانات– إلاَّ أن يُجَزِّئَ الكمالَ، وبالذات في اللحظة التي تَلي نظرَتَهُ التَّقييميَّةَ إلى عَمَله، حيث يَرى لأوَّل مرَّة صورةَ أثرِهِ ممزَّقةً بأسنَّة المعنى هذه المرَّة داخلَ عينِ المستهلكِ الذي يبحث دائماً عن ضالَّة واقعيَّة ممكنةَ تَفي باحتياج مستحيل: آلةَ الكفاية؛ مجسَّم الرِّضا؛ نهائيِّ السلوى؛ مفتاح الفردوس: الأداة السَّبَبيَّة التي يمكنُ له أن يأخذها بيَدِهِ مرَّةً واحدةً وأخيرةً فيصرَعَ بها الضَّرورةَ وينفيها من حياته نهائياً. إنَّهُ يتوقُ إلى الجنَّةِ سعياً في طلَبِ اللاعمل واللاحتمية

هرَباً من الأشياءِ والأفعالِ والواجباتِ ذاتها التي يشدو بها ويدعو إليها ويقتل في سبيلِ الحثِّ على الوفاء بها!!. كُن عاملاً حقَّاً، ثمَّ مِل بأصابعك إلى خلوةٍ وتَدَبَّرْ فيها لساعة بأظافرها، ولَسَوف تَرى كم يرضيك في قرارةِ نفسكَ حَدَّ الثُّمالةِ ألا تهتمَّ لإرضاءِ أحَدٍ مطلقاً، ذلك لأنَّ... يا للهول...

(7)

... ثُمَّ إنَّهُ ما من بَشَريٍّ يَجُودُ على بَشَريٍّ مثله بشهادة الكمالِ، وإنْ حدَثَ من بابِ الإيثار والمحبَّة، فما الشَّاهدُ أساساً، وما الامتيازُ في ذلك؟. أعني، إنَّ البَشَريَّ لم يَعُدْ يطيقُ طبيعةً وسَجيَّةً أنْ يَهَبَ البَشَريَّ يقينَ كَمَاله، وإلاَّ شَهِدَ على نفسه ضمناً بما هو أصليٌّ في جِبِلَّته مستنكرٌ في تراكمات ثقافته وتربيته: أنَّه هو ذاته صَنيعةُ الخيالِ، خَيَال مِثيله الذي وَهَبَهُ يقينَ وجوده. البَشَريُّ صانعاً، هو الطَّاحونةُ ضِدُّ الجَمال، هو الأيْضُ الغذائيُّ الذي لا يمنحك ممَّا يمكنُ لَمْسُهُ عمليَّاً باليدِ إلاَّ ما لا تريدُ وما لا تستطيعُ لَمْسَه. قد يكون ذلك فاتناً، شعريَّاً، ملهماً، فنيَّاً، لكنَّه حتماً يجافي الجَمال. فالذي حدَثَ، هو أنَّ البَشَريَّ قد أسْلَمَ ما عنده بالفعلِ إلى المطلَق، ولَمَّا رأى الجَمالَ الذي تخلَّقَ عن بأسِ يَدِه وخياله في هيئة ما بَدَا له حقَّاً وذاتاً ومنزلةً تفوقُ النَّوَالَ، تألَّمَ، لأنَّه هو الذي أعطَى وأوْجَدَ، وهو الذي شَهِدَ ثمَّ شَهِدَ، ثمَّ لم يعد قادراً على أن يفعل أيَّاً من ذلك، حتَّى ولا لنفسه.

(8)

يبدو كلّ شيءٍ في الوجودِ مُسَلِّياً تحت مجهر الفنّ. القتل، الألم، البلادةُ، الجُنون، المرض، الرغبة، الشِّعر، الخجل، الإعلان...!

تبدو كلُّ الهياكلِ منجَزَةً، والحقولُ حولها مُلْتَمَّةٌ كاملةُ المُوافَاة لمحصولِ التَّراكُم الوفيرِ، ممسكةٌ بأطرافِ وَصْلاتها الحيَّةِ تفعمها بفائقِ الحبِّ والانتماءِ في صرخاتِ الخروجِ الارتباطيةِ المناديةِ.

تبدو كلُّ الخيالاتِ ممكنةً، فهي إن أمكنَت في العقل - وإن نافَتِ الحسَّ- فقد امكنَت ضمناً في الواقع.

(9)

إنَّ البُنَاةَ والصانعين على أيةِ حالٍ لا يريدونَ أن يتركوا فجوةً في هذا الوجودِ المُحَرَّم دونَ أن يسُدُّوها بالافتراضاتِ والأفكارِ والخيالات التي قد تتمثَّل أشكالاً فيزيائيةً حقيقيةً في كثيرٍ من الأحيانِ وعقليَّةً مُستَمَدَّةً من يَدِ الوهمِ في غيرها.

غير أَنَّ كلَّ مَجهودٍ ترقيعيٍّ على هذه الشاكلة، وإن رَقِيَ في القدسيةِ والمجدِ مَرْقَى ما لا يُستَعَادُ إنسانياً، فهو في مَدَارجِ التسليةِ يَدرُجُ وإلى غاياتِ التَّرفيهِ والاستعراضِ يسعى.

وحُقَّ لِمَن يحرِّفونَ الكَلِمَ عن مواضعه، ويَنْحَلُونَ الأنبياءَ والآلهةَ ما لم يقولوا، ويُجَرِّعونَ الهياكلَ الملكوتيَّةَ القُدُّوسَةَ شَرْبَةَ الخيالِ اللاذعة، أن يجدوا في هذا الزَّعم حُجَّةً على مَن يطعنونَ في سلامة منقولاتهم الخَبَريَّةِ المتخيَّلة. إنَّهم المُسَلُّونَ العظماء؛ مهندسو أصنام الحقائق النَّائمة في الضلع الأعوجِ للزَّمان؛ بُنَاةُ الحضاراتِ الفعليونَ، يُومِئونَ بنَا إلى المُطلَقِ في إشاراتٍ بالغة اللوعةِ حالَ مَن لا وجهَ لَهُ ويَبْغِي أن يَستحسنَ النَّاظرُ وجهَه، لا عينَ ويبغي أن يَرَى، لا لسانَ ويبغي أن ينطق، لا أُذُنَ ويبغي أن يَسمعَ رنَّةَ النظامِ الكلِّيَّة عند سقوطه سهواً عن يَدِه، وهو بغير يدٍ ويبغي أن يلطِمَ المجهولَ على فَكِّه المتدلِّي، ...، يُومِئونَ بنا، و«الإشارةُ نداءٌ على رأس البُعْدِ وبَوْحٌ بِعَيْنِ العِلَّة» كما كَتَبَ الشيخُ الرَّائي محيي الدين بن عربي، وهو لا ريبَ واحدٌ من سادةِ المحاولاتِ مُقَزِّحُو صورة العالم في أعيُننا بهبَاتِ التسليةِ ونورِ الحقائقِ المتخيَّلة.

لأنَّه ما من بنيةٍ اجتماعيَّةٍ أو منظومة ثقافية، سياسيَّةٍ أو عقائدية تسودُ وتؤثِّرُ بصورةٍ واسعةٍ في نشاطِ البشرِ إلاَّ وكانت التَّسليةُ هي الاستعراضُ البدنيُّ والذهنيُّ والتعبيريُّ الطَّاغي الذي في طيَّاته تكمُنُ أسرارُ هذه المنظومة، وهي من خلاله تتباهى بكلِّ ما لديها، ابتداءً من حركة مشْطِ الحلاَّق، مروراً بفنون الطَّهي والجَّريمة، وانتهاءً بأعمقِ وأعقَدِ الفتوحاتِ في العِلْم وما وراء الطَّبيعة. أجَل، التسليةُ، هي حاملةُ الرِّسالةِ السَّالبَةِ الشُّعُوبَ صَوَابَها، وهي الأداة الفاعلة في سيادة وتأثير هذه المنظومةِ أو تلك.

(10)

والتسلية التي أعنيها هنا، ليست هي محض التَّهريج، وإن صَحَّ عليها هذا النشاطُ الترفيهيُّ في مرحلة معينَة من تاريخ البشر، ولعل الأصوب هو، أن هذا النشاطَ الهازلَ المستطرَفَ صَحَّ على التسلية في جانب من حياة البشر، بدأ مع أولى شرارات الفن والنظر في ممكنات العقل وما زال يرافق الإنسان، ولكن في سياق المعذور سلفاً عن مهمة الرائي. التسلية، هنا، بصورة أساسية هي: إدراجُ المجهولِ في العَرْضِ الطبيعيِّ للواقع، استحضار المعقولاتِ فيزيائياً «تأليفُ المستغرَب والمستحيل»، أي جعله أليفاً. «تعبيرُ» الخيال، إي إعانتُهُ على العبورِ من وحشة لا إنسانيَّته السَّالبةِ إلى صِفْرِ الواقع إنسانَياً وإرسالُهُ من ثَمَّ إلى وحشة لا إنسانيته الموجبة، وهي وحشةُ كلِّ خيالٍ رَمَتْ به مفرزةُ التفاضل والتباديل إلى فم العين البشريةِ الشرهة، وحشةُ كلِّ فنٍّ؛ الوحشةُ التي اسْتَمْلَكَها الإنسانُ لأجْلِ كلِّ أعمالِ الشعور وقَدَّسَها ضرورةً، مُذ كانت خاليةً، هي الوحشةُ التي تدعوها الثقافاتُ «الخلود» و«الحكمة» وتدعوها الدياناتُ «الجنة» وندعوها «المقدار».

تعتمد التسليةُ في ثقتها بقابليَّةِ البشر لاعتناق محاولاتها

الحثيثة لترقيع الخروم على الممكن سارياً ومحيطاً بالوجود. تعتمد عليه، لا لكَوْنِه مأمونَ الجانبِ وأدنى إلى التَّنَصُّل منه باعتباره واقعاً امتناعياً، استعراضاً فنياً يكون أو لا يكون، أيَ لا لكَوْنِهِ، بتعريف إخوان الصَّفَا شُرَكاء المحاولة إن قِسْنَاهُ على «الإرادة» بالمرادفة: «إشارةٌ بالوَهْم إلى تكوين أمرٍ ممكنٍ كَوْنُهُ وكَوْنُ خلافه». ليس لهذا فحسَب تعتمد عليه التسليةُ، بل لأنه – الممكن- على وجه التحديد: قوَّةٌ غاشمةٌ غير منظَّمة، غير عاقلة، غير أخلاقية، غير حسابية، وبالأساس، غير ميكانيكيةٌ. ولأنه إذاً، قوَّةٌ وجوديةٌ متعلِّقةٌ بحُرِّيةِ المحاولةِ والاختيار. وكل ما يحصل في العالم – على نحو ما تفترض آليةُ نشوءِ وتأثيرِ التسلية- هو حاصل هذه الحركة، وهو سليمٌ وصحيحٌ وواقع، لكنه مع ذلك قابلٌ للتغيير، ومستسلمٌ لجبروت المحاولة. لا خلل، لا نقص، ولا غلط في الكون على الإطلاق، بل الممكنُ، العارضُ، وحركة المحاولات، هذا هو ما ينتجُ الواقعَ على مستوياتٍ عديدة – تباديل- فمنها ما يُسْتَعْمَلُ فيكون هو الواقع الحاصل المصطنع من مجموع اختيارات البشر واحتمالات مسالكهم المتسلسلة، ومنها ما يؤجِّلُهُ يقينُ الاختيار أو أرْجَحيَّتُهُ، فيتنحَّى على أمل أن يعملَ بديلاً عن احتمالِ تلف أثْناء استعماله، والتباديل هذه في مجملها – ما تَمَّ تنشيطُه منها وما أُبْطِل- هي مادة الممكن، التي يقوم عليها العالمَ فنياً مُهَيْكَلاً واضحَ الخرائطِ والمسالك، ولكن... ليس جميلاً، كاملاً ولكن على أجزاء!، لأن الفردوس في عين المستهلك، وهي عينٌ «ما يملاها إلاَّ التراب» مأثورةٌ عن أسلافنا في طريقتهم الحامضة لمعالجة مسائل الكمال المُجَزَّأ والنقص اللازم واستحالة ترقيع الفجوات في «هيكل الفارغ».

(11)

«البَنِي آدم، عينو، ما يملاها إلاَّ التراب». و«عينو» مشغولةٌ به – التراب- تَزِنُهُ، تثمِّنه وتُقَنْطِرُهُ كنزاً في أسواق التراكم. التراب: الكنز الباهت. الحقيقة الباهتة. المنشأ الباهت.

ولأننا أرضيُّون، فلا سبيلَ لنا لأن نفهم اللسانَ الغرائزيَّ البهيمَ الأحولَ الذي يحرِّكه الترابُ في مؤخّرة الوجود، لأنَّ في أعماقنا الجَمْرُ: ولنا رفاهية أن نزعم ذلك!. الجمر الذي فينا: القوةُ الطبيعيةُ، المستحضرةُ حسياً عبر الأدوات المصنوعة وفقاً لفرائض التراكم والملاحظة. الجمر مزدهرٌ حيٌّ في أدغالنا العضوية الرطبة، يتفتق في صميم محاولاتنا مثل شمس حيوانية متوحشة. الجمر في صلب تلك المكافأة، تلك الرشوة، تلك الحفنة الغالية التي استدركها الإنسانُ على نفسه بعد أن بُوْغِتَ بأنه أهدرها على الغرباءِ الرمزيين في حماقة الفجر وكيف بَدَت عليهم ولا أبهى، فلا غَرْوَ أن بقيت علومُ الأرض والسماء تَدُبُّ كالهَوَامِّ تحت تواضع هذه الارتباطات التراتبية التي جَرَّها الإنسانُ على خياله ومصيره بأثر من سعيه لتجريد خطط الكمال: «الآباءُ يأكلونَ الحصرم والأبناء يَضْرسُون»!. هذه المكافأة التي أكرم الإنسان بها نفسه فضلةٌ عن خيره وعن إسرافه: نسمِّيها الرُّوح. الروح التي حين فاضت عن خيال المحاولة البشرية، وانطبعت على رمز المطلق، لم يُطِق الإنسان أن قد خرج من لحمه كلّ هذا الفضل وأشرق على أرض افتراضية كادت تتجسَّد واقعاً سَوِيًّا من قوة العطاء، فمَا كان منه إلاَّ أن لملم الفتاتَ الذي تبقى منها في جعبته وأفاضه على نفسه وقال: هذه نفخة الروح خَصَّتْنا بها القدرة من هناك. ولكن هذه الجمرة تَتَّقِدُ في النفخة، جمرةٌ، هي الكنز الغالي، كنز الذاهبين خفافاً أدراجَ التسلية، جمرةٌ لا يدركها العالم إلاَّ كنقصٍ فينا، وهو أمر غير مَرِح ولا لطيف بتاتاً، هو الذي يولِّد فينا هذه الغربة اللعينَةَ ويخلِّدنا في الألم!. هل تموت الجمرة يوماً وتصير تراباً باهتاً ينحَتُّ عبر شرائح الموقد الوجودي الحديديةِ المتقاطعة فنصبح بذلك قادرين على فهم لسان هذا الحاضر، وقادرين على الاتصال بالواقع في المفاتيح الملائمة مثل البشر الصالحين؟. هذا مشروطٌ بوضعيَّاتٍ خاضعةٍ لنظام التباديل، وباقيةٍ تحت عرش الممكن. فهل – مِن أجل كرامة المحاولة- سيعود «ما وراء الطبيعة» علماً حقيقياً ذات يوم، أي، علماً تجريبياً خاضعاً للرياضيات كما حلم إيمانويل كانط؟ وكما حلمت الأخيلةُ الحيَّةُ التي ألَّفَت «عرائس المجالس» و«ألف ليلة وليلة» وكما حلم السادةُ المبصرون المُسَلُّون العظماء: عبد الله بن عباس، محيي الدين بن عربي، بورخيس، إخوان الصفا، بيركلي، هوميروس...

أي، هل حقًّا، كما راق لهذه الظنون أن تزعم، نستطيع – باحتذاء سبل التسلية- أن نأتي بالمجهول كلّه طريحاً كالحوت على ترابنا الواقعي، مفهوماً ومستجيباً لقياسات الدنيا وهندساتها؟.

يبدو لي أن حاضرنا هذا هو جنَّة افلاطون الشنيعة، تلك التي توعَّدَنا بها منذ دهور وبشَّرنا فيها بالحذف والنفي والغربة، فاستبطَنَها العالم في حراكه حتى وافاها، فإذا بنا لدى صورة المثال هكذا!.

(12)

هنا، ما للمطلق من حصانة
كلاَّ!
وما للشاعر من امتياز.

(13)

هنا،
في كلِّ صناعة
في كلِّ نشاطٍ فنِّيٍّ
في كلِّ قبضةٍ عاصفة تدنو سريعةً من وجهك
في كلِّ جرحٍ يحاول أن يؤدِّي وظيفةَ الهادي
في كلِّ ضحكةٍ تَرُجُّ هواءَ القلبِ بعكَّازها فَيَلْتَاث
في كلِّ معدن
في كلِّ يَدٍ طاغية
في كل صرخةٍ مستضعَفة:
ابحث عن دمعةِ الوحش
ابحث عن المياه الكابوسيّة
ابحث عن العاطفة.

جزء من عمل فني :عبد المجيد البكري- تونس

الجهاد والإسلام

التحيز في مواجهة الواقع
أ. ج. نوراني
ترجمة رياض حسن
دار الفارابي - بيروت- 2007

ركزت هجمات 11 أيلول/سبتمبر على الولايات المتحدة انتباه العالم على الأصولية الإسلامية. وقيل إن ما يحصل هو «صراع حضارات» بين «غرب» عصري علماني و«إسلام» رجعي. وتصاعدت هذه الثنائية، إن جاز التعبير، عندما أعلن الرئيس الأميركي جورج بوش بعيد الهجمات «الحرب على الإرهاب»، دافعاً جنوده إلى أفغانستان، ومصنفاً دولاً أخرى (كوريا الشمالية والعراق وإيران) على «محور الشر» مهدداً بالتوسع إليها، ثم محتلاً إحداها وهي العراق، ومعداً العدة لعمل ما ضد إيران بعدما حيّد كوريا الشمالية بالوعود الاقتصادية السخية.

وهذا الكتاب المختصر وسهل القراءة يدحض الاعتقادات الخاطئة التي صاغها عدد كبير من المفكرين الأوروبيين حول الإسلام عبر القرون، والتي لا تزال بالنسبة إلى غير المسلمين تعوق الفهم الحقيقي لطبيعة الإسلام وتاريخ التفاعلات المسيحية - الإسلامية، كما يظهر أن طبيعة التأكيدات الحديثة التي تطلقها الحركات الأصولية الإسلامية، تحركها الدوافع السياسية التي هي موضوع ريبة على الصعيد الديني، ويقابلها بأفكار المفكرين المسلمين التقدميين الذين تطرقوا إلى الأسئلة التي لا يمكن تحاشيها والتي يطرحها العالم العصري على المؤمنين.

يزودنا أ. ج. نوراني ببعض المفاهيم الأساسية اللازمة للتصدي لطفرة التعصب ضد الإسلام المبنية على معلومات خاطئة، وللتعاطي مع أي محاولة لإضفاء صورة رومانسية على أعمال الأصوليين الوحشية وغير الإسلامية، ويصف أولئك الأصوليين بالمخادعين الذين يستغلون الدين كسلاح سياسي. ويستند الكاتب إلى جملة مراجع، خصوصاً لمفكرين إسلاميين مستنيرين، ومناقشاً مناقشة علمية داحضة التصنيفات المتسرعة للمفكرين الغربيين اليمينيين في خصوص ظاهرة الإسلام السياسي.

برهان العسل

سلوى النعيمي
رياض الريس للكتب والنشر - بيروت- 2007



«منذ أن عرفت المفكر، وبعد كل هذه السنوات، لم يمر يوم في حياتي من دون أن أفكر به. لا يمكن أن أشتهي رجلاً من دون أن أفكر به. لا يمكن أن أقرأ صحيفة من دون أن أفكر به. لابد أن يكون في يومي ما يذكرني به. كل تفصيل من حياتي مرتبط به. تعلمت منه أن أسبح على مهل، أن أغوص في مويجاتي حتى القاع، على مهل، واثقة من أنه معي حتى تلك اللحظة التي سأفتح فيها عينيّ عليه. لم أكن أغمضهما كثيراً. كنت أحاول أن أبقى صاحية، متنبهة، أراه وأراني».

هذا بعض مما في (كتاب/رواية) السورية سلوى النعيمي «برهان العسل» الذي مُنع في معرض دمشق للكتاب هذا العام، الأمر الذي دفع الشاعرة، صاحبة التجربة الروائية الأولى، إلى البوح بتعليق ساخر: «هذا يشكل دعاية واسعة، خصوصاً أنه يُباع ليس فقط في المكتبات، وإنما على الانترنت، وقد سجل نسبة جيدة من المبيعات.. كما توجد نسخ مسروقة منه يمكن تحميلها مجاناً».

يشار إلى أن الكتاب يتضمن مقطعاً حول الرقابة يرد في سياق حديث بين صديقتين إذ تقول الأولى للثانية: «غداً يمنعون لك كتابك» فتجيب الأخرى: «لا أتصور أن الرقابة على هذه الدرجة من الغباء، وإذا كانت كذلك فسأصبح مشهورة».

أما بطلة الرواية فهي امرأة تعمل في مكتبة وتقرأ الكتب العربية القديمة. ويتضمن الكتاب ما ترويه المرأة عن حياتها وعمن يحيطون بها استناداً إلى كتب الجنس العربية القديمة. ويتخذ «برهان العسل» شكل الكتب العربية القديمة ونسقها، إذ يضم أبواباً مع عناوين لكل منها. أما الشخصيات فليست حية بالفعل، ولكنها قائمة في السرد. فباستثناء الراوية والمفكر، لا توجد شخصيات، وإنما حكايات عن آخرين وحياتهم الجنسية.

شتاء العائلة

علي بدر
المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - 2007

تصور هذه الرواية تهدم الطبقة الأرستقراطية البغدادية وانهيارها في الستينيات والسبعينيات بعد اندلاع الثورة، وذلك عن طريق قصة حب تعيشها سيدة في الأربعين من عائلة ترتبط بالبلاط الملكي المنهار، فترفض الانخراط في الحياة الجديدة، وتعتزل في قصرها المشيد على نهر دجلة مع خادمها الفارسي وابنة أخيها الشابة. وتقطع كل علاقة لها مع الخارج باستثناء ذكرياتها القديمة والجلوس عند قبور أفراد عائلتها الذين قتلتهم الثورة.

وفي يوم ماطر يدخل شاب إلى القصر، مدعياً قرابته للعائلة وأنه جاء من الخارج بصحبة زوجته لقضاء شهر العسل. وعلى الرغم من شكوك السيدة فيه، تسمح له بالعيش معها في القصر، حيث يبدأ الشاب بتدمير حياة هذه السيدة وابنة أخيها عن طريق اختراع قصص حب مزيفة معهما تدفعهما إلى التنافس عليه، ثم يحدث خطأ غير مقصود يؤدي إلى هربه من القصر فتنهار حياة العائلة وتتقهقر.

امرأة تخلّت عن العالم الخارجي أملاً في أن ينساها هذا العالم، تجد نفسها فجأة أمام الحقيقة الصاعقة والمرة التي يفتح عينيها عليها حضور الغريب في ليلة ماطرة، وانسحابه في مساء عاصف، تاركاً إياها مذهولة بالحقيقة الجديدة التي لطالما تعامت عنها: إنها امرأة من الماضي.

ويسير السرد بطيئاً في الفترة التي يكون فيها الغريب موجوداً داخل المنزل مع النساء الثلاث (العمة وابنة أخيها وزوجته)، بينما يسرع حتى الانهيار بعد انسحاب الغريب من حياة ساكنتي القصر. إنها رواية تؤرخ للطبقة الأرستقراطية في العراق، ولمعجمها الذي يتكون من ديكورات، وأثاث، وممتلكات، يمعن بدر في تعدادها لكشف سطحية هذه الطبقة.

بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه

الدولة والمواطن
وجيه كوثراني
دار النهار - بيروت- 2007

مثّل الاستقواء السياسي بالدعوة الدينية ظاهرة بارزة شهدها المجتمع في كل تواريخ العالم وحضاراته. لكن الفكر الإصلاحي الحديث تمكن في حضارات وأديان عديدة أن يتوصل إلى حل يقوم بشكل أساسي على التمييز أو الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية. لكن التراث الإسلامي، خصوصاً في العالم العربي، يعيد في الذاكرة والممارسة هذا الإشكال الخطير في شعاب حياتنا الاجتماعية والثقافية والسياسية.

يركز هذا الكتاب على فقه الإصلاح الشيعي الذي واكب النهضة العربية والإسلامية، وشارك فيها، مقدماً مساهمة جدية على طريق بناء الدولة/المواطن، والدعوة إلى ثقافة المواطنة والاجتماع المدني، مواجهاً في مرحلته الحاضرة فقه «ولاية الفقيه» المطلقة القائمة على الطاعة الدينية والتكليف الشرعي في مجال السياسة.

ويمثل «حزب الله» اللبناني، الساعي إلى ثمن داخلي للضربات الموجعة التي وجهها إلى إسرائيل منذ أسسه «الحرس الثوري» الإيراني، مطابقاً لـ «حزب الله» في الجمهورية الإسلامية في العام 1982، القوة الدافعة الأبرز خارج إيران لتعميم تجربة ولاية الفقيه.

ويبحث وجيه كوثراني، الأستاذ المتقاعد في الجامعة اللبنانية الذي جدد في أكثر من مسألة النظرة إلى التاريخ اللبناني والعربي الخلافي في أوجه كثيرة، في هذا الإشكال بأبرز تداعياته اللبنانية والعربية والإيرانية، خصوصاً أن الفقهاء الدينيين الشيعة في لبنان قدموا مساهمات جليلة في الإصلاح الديني قبل أن تنقض على لبنان وغيره من الدول العربية ذات الحضور الشيعي الكبير ثقافة «ولاية الفقيه» من «قم»، العاصمة المقدسة لإيران.

Suez 1956

The Inside Story of the First Oil War

Barry Turner
Hodder – 2007

«السويس 1956: القصة الداخلية لأولى حروب النفط»

باري تورنر

شكلت أزمة السويس نقطة تحول في تاريخ العالم بعد الحرب العالمية الثانية. فقد أسقطت رئيس وزراء ما كان يُعرف بريطانيا العظمى، وأعادت رسم الخريطة السياسية للشرق الأوسط بشكل نهائي. وزعزعت «العلاقة الخاصة» بين لندن وواشنطن، وأعطت إسرائيل الفرصة الأولى لاستعراض تفوقها العسكري. ويكشف كتاب «السويس 1956: القصة الداخلية لأولى حروب النفط» الرياء السياسي للحملة البريطانية – الفرنسية – الإسرائيلية على مصر بأصوات المشاركين فيها.

لقد كتب باري تورنر رواية ممتازة ومباشرة للأحداث. وعلى الرغم من أن القصة لا تزال ماثلة في أذهان الكثيرين ممن لا يزالون على قيد الحياة اليوم، فإن الكاتب يعرضها بطريقة جذابة، بلغته الأنيقة، التي لا ترتبك مع ارتباك الأحداث وتعقيدها. ويبرع بشكل خاص في كشف الخيوط الماكرة للدبلوماسية. ويرفض الرأي الشائع في الغرب، خصوصاً في بريطانيا، بأن حرب السويس انتهت بنصر عسكري وخسارة سياسية، ليؤكد أنها إنما كانت خسارة عسكرية وكارثة سياسية، خصوصاً مع وقوف واشنطن ضد حليفتها بريطانيا، إلى جانب عدوتها موسكو، ودفعها باتجاه انسحاب القوات الغازية، وبالتالي انهيار الاستعمار البريطاني والفرنسي، تمهيداً لدخولها هي إلى الشرق الأوسط.

ويستعرض تورنر المقاربات السياسية البريطانية، العنصرية والمستعلية، التي زرعت الكراهية في نفوس من خضع للحكم البريطاني من شعوب، ما دفع الكثير ممن راجعوا الكتاب من كتاب غربيين، خصوصاً في الصحف البريطانية، إلى المقارنة بين «حملة السويس»، كما يسميها البريطانيون، و«الحرب على الإرهاب»، التي يخوضونها اليوم إلى جانب الولايات المتحدة، ويتوقعون فشل هذه مثلما فشلت تلك، طال الزمان أم قصر.



Leaving Beirut

Mai Ghoussoub
Saqi – 2007

«مغادرة بيروت»

مي غصوب



غيّب الموت في وقت سابق من هذا العام الناشرة والكاتبة والنحاتة اللبنانية المقيمة في بريطانيا مي غصوب، زوجة المحلل السياسي حازم صاغية، فغاب وجه من وجوه النضال العربي في سبيل القضايا المحقة، بدءاً بفلسطين وانتهاءً بآخر أطراف العالم. فغصوب، صاحبة «دار الساقي» الراقية للنشر في بريطانيا، تقلبت في العمل اليساري والدفاع عن حقوق المرأة في شبابها قبل أن تحط الرحال في عاصمة الضباب يأساً من نهاية ما للحرب الأهلية اللبنانية.

تروي غصوب في هذا الكتاب «مغادرة بيروت»، الذي أعادت الدار طبعه قبيل وفاتها، ذكرياتها اللبنانية في مراحل مختلفة حتى خروجها إلى بريطانيا في الثمانينيات. تروي أنها كتبت وهي لا تزال في الثانية عشرة موضوع إنشاء مجدت فيه الثأر، ظناً أنها ستنال إعجاب معلمتها، لكنها نالت التقريع، فالمعلمة قالت لها إن الثأر «أجبن» أنواع السلوك البشري.

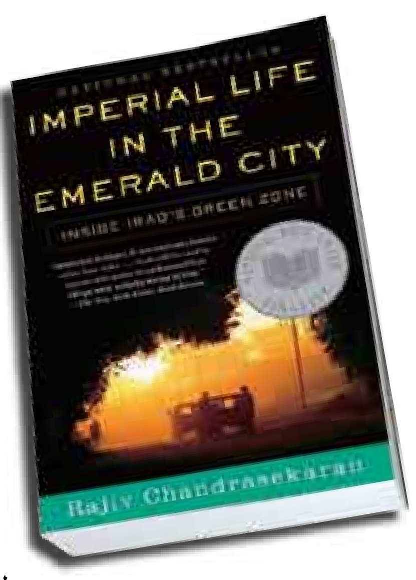
وبعد سنين، وهي في بريطانيا، تذكرت الحادثة، فالثأر قطع أوصال بلادها. وتساءلت إن كانت ستتسامح مع مَنْ قد يؤذيها لو بقيت في وطنها أم أنها كانت ستخوض غمار الثأر شأنها شأن كثير من مواطنيها. وعلى هذا المنوال تحوك قصة حياتها في هذا العمل الإنساني الممتع والآسر في الوقت نفسه.

لا تفرغ من الكتاب إلا وأنت تتأمل في جمال الحياة على الرغم من قسوتها، ففي مزيج من الواقعية والخيال، تنسج غصوب كتابها، منمقة إياه بالموقف السياسي الملتزم، ومعبرة فيه عن أفكار، ومشاعر يختلط فيها الحب بالكره للمكان، ويبرز فيها المنفى مع كل ما يثيره من صراعات داخل النفس البشرية.

Imperial Life in the Emerald City

Inside Iraq's Green Zone

Rajif Chandrasekaran
Vintage – 2007



«الحياة الامبريالية في المدينة الزمردية: داخل المنطقة الخضراء في العراق»
راجيف شاندراسيكاران

بوصفه رئيس مكتب صحيفة «الواشنطن بوست» الأميركية في بغداد، قد يكون راجيف شاندراسيكاران أطول الصحافيين الأميركيين إقامة في ما يُعرف بالمنطقة الخضراء في العاصمة العراقية. وهو يروي في كتابه هذا قصة الحياة قرب مقر قيادة قوات التحالف، التي تحتل هذا البلد، وهو لا يبعد كثيراً عن أحد قصور الرئيس العراقي الراحل صدام حسين.

وتبدأ الرواية في العمل الذي يحمل عنوان «الحياة الإمبريالية في المدينة الزمردية: داخل المنطقة الخضراء في العراق» بتولي بول بريمر، الحاكم المدني الأميركي السابق للبلاد، مهامه في العام 2003. وزرع الإدارة الأميركية لهذا البلد المحتل بالموالين للرئيس الأميركي جورج بوش، بغض النظر عن فهمهم للأحوال المحلية وعادات العراقيين وتقاليدهم. وتنتهي «حين انفجر كل شيء في وجوهنا»، وفقاً لوصف أحد هؤلاء.

ويعدد شاندراسيكاران الفصام الذي أصاب الجميع تقريباً مع الواقع. فثمة جنرال أميركي علق على رعب الأطفال العراقيين من هدير المروحيات العسكرية الأميركية بالقول إن عليهم أن يفرحوا بصوت الحرية. والأمر على حد روايته لم يخل جهداً كبيراً لتجاوز البيروقراطية، وتحقيق إصلاحات فعلية في الإدارة الأميركية في العراق.

ويدخل الكاتب في بعض التفاصيل غير المملة، فالكافتيريا التابعة للشركة النفطية الأميركية العملاقة (هاليبرتون)، التي يرتبط بها كبار من معاوني بوش، كنائبه ديك تشيني ووزير دفاعه السابق دونالد رامسفيلد، كانت تقدم لحم الخنزير في كل وجباتها، ما أثار حفيظة الموظفين العراقيين.

1967

Israel, the War and the Year that Transformed the Middle East

Tom Segev
Metropolitan Books - 2007

1967: «إسرائيل والحرب والعام الذي غير الشرق الأوسط»
توم سيغيف

كان العرب يهددون بتدمير إسرائيل ورمي اليهود في البحر. لكن إسرائيل لم تنتظر لترى إن كانوا سيعملون أي شيء في هذا الاتجاه. ففي 5 حزيران/يونيو 1967، هاجمت الدول العربية الثلاث المحيطة بها (مصر وسوريا والأردن). وخلال أقل من ساعة، دمر سلاح الجو الإسرائيلي 250 مقاتلة مصرية، وهي على المدارج، واخترقت قوات المشاة الإسرائيلية الحدود المصرية عبر سيناء. وبدأت المدفعية الأردنية تقصف القدس الغربية وضواحي تل أبيب، فيما أغار سلاح الجو الأردني على المدن الساحلية الإسرائيلية. وقصفت المدفعية السورية المتمركزة في الجولان الجليل. وركز الإسرائيليون هجومهم على مصر، فسلبوها غزة وسيناء، ثم ركزوا هجومهم على الأردن، فسلبوه الضفة الغربية، قبل أن يركزوا هجومهم على سوريا، فأسكتوا مدفعيتها، ثم استولوا على الجولان.

في خلال ستة أيام، هزم المواطنون الإسرائيليون المدربون عسكرياً ثلاثة من أقوى الجيوش العربية، واستولوا على أراض تفوق مساحتها أربعة أضعاف دولتهم. وتتالت الكتب عن «حرب الأيام الستة». وآخرها كتاب توم سيغيف «1967: إسرائيل والحرب والعام الذي غير الشرق الأوسط». وسيغيف من المؤرخين الجدد في إسرائيل الذين عمدوا إلى رمي الرواية الرسمية الإسرائيلية لمجريات الأمور منذ الطرد الجماعي للفلسطينيين قبيل قيام الدولة العبرية والبحث عن الحقيقة التي لا تشرّف. وهو هنا يؤكد أن صلف الجنرالات، من طراز إسحق رابين وأرييل شارون، وإيمانهم العميق بالقوة، ما تسبب بالحرب، لا عنتريات الدول العربية.

النساء

علي مبارك

قال الشيخ: كنت أتأمّل فيما أراه من الأحوال، لا سيما في اختلاط النساء مع الرجال، فوجدت في اختلاطهن فوائد لهن من حيث أنهن يتلذذن بما يرينه ويعلمنه من الحوادث والأخبار، وما يطلعن عليه من محاورات الرجال، لكن ربما ترتب على هذا الاختلاط ما يخرجهن عما هو أليق بهن من الصيانة والحياء، لأن كثرة المخالطة والملامسة بين الرجال والنساء قد تفضي إلى ضد ذلك، فلا شك أن عادات المشرقيين أرجح، ورأيهم في احتجاب النساء عن الرجال أصح وأصلح.

فقال الإنكليزي: إن الذي ذكرت، أيها الشيخ، من المحذورات، لا تمنع منه العزلة بالكلية، لأن كل امرأة يمكنها أن تعلم كل شيء وهي في منزلها، بأن تنظر من الشبّاك مثلا فترى كل ما يمرّ بالشوارع والحارات، فتعرف أوصاف النساء والرجال، وأحوالهم، فمن أحبته خاطبته، وما أعجبها فعلته، وحينئذ يكون حال من قعدت في منزلها من النساء كحال من تكون مع الرجال سواء بسواء، ومع ذلك فالمرأة على حسب عوائدكم لم تمنع كل المنع عن الخروج من منزلها، بل تخرج لزيارة أهلها وجيرانها وأحبابها من أهل البلد، فيمكنها أن تطلع على صفاتهم وأحوالهم، وتعلم درجة ثروتهم في منازلهم، وإذا أراد منعها من الخروج فربما تعللت بأن عليها ريحا من الجن أو بها مرضا من الأمراض فلا تستريح إلا بزيارة بعض الأولياء أو المضي إلى بعض النساء، أو تريد الذهاب إلى الحمام، أو صلة بعض الأرحام، ونحو ذلك من الأعذار والحيل التي يمكنها أن تبلغ بها الأمل.

فكما لا يكتفي بمجرّد العلم مع الحرية، كذلك لا يكتفي بمجرّد العزلة مع الجهل، بل لا بدّ في كلا الحالين من حسن التربية في الابتدا، لأنك تعلم أن حسن التربية يهذب عقل الإنسان ويصفي طباعه ويعوّده على الفضائل ويبعده عن الرذائل، فهو زمام ذلك كله، والقاطع لعرق الشبهة من أصله، ولم أرَ هذه العادة المخالفة لعادتنا إلا في بعض مدن البلاد الشرقية، فاختصاصها بهذه المدن القليلة يدلّ على أنها بدعة حدثت لأسباب طارئة، فإن جميع نساء الأرياف ونساء عربان البادية وبلاد العرب وأهل المغرب وسواحل الشام وأرض الحجاز لا يحتجبن عن الرجال، وربما قمن مقام أزواجهن في بعض الأحوال، كإكرام الضيف والأخذ والعطاء مع الأجانب، وكثيرا ما يكون أمر المنزل وإدارته موكولا إلى رأيهن وتدبيرهن، وقد رأيت فيهن من عاونت الرجل في أعماله الشاقة، وهذا كله بالاختيار من غير إكراه ولا إجبار.

الأعمال الكاملة/1979

حالة المرأة

في الهيئة الاجتماعية تابعة لحالة الآداب في الأمة

قاسم أمين

إني أدعو كل محبّ للحقيقة أن يبحث معي في حالة النساء المصريات، وأنا على يقين من أنه سيصل وحده إلى النتيجة التي وصلت إليها، وهي: ضرورة الإصلاح فيها(....).

لقد مضت القرون على الأمم الإسلامية وهي تحت حكم الاستبداد المطلق، وأساء حكامها في التصرّف، وبالغوا في اتباع أهوائهم، واللعب بشؤون الرعية. بل لعبوا بالدين نفسه في أغلب الأزمنة. ولا يستثنى منهم إلاّ عدد قليل لا يكاد يذكر بالنسبة إلى غالبهم.

كان من أثر هذه الحكومات الاستبدادية أن الرجل في قوته أخذ يحتقر المرأة في ضعفها. وقد يكون من أسباب ذلك أن أول أثر يظهر في الأمة المحكومة بالاستبداد هو فساد الأخلاق.

ولما كانت المرأة ضعيفة اهتضم الرجل حقوقها وأخذ يعاملها بالاحتقار والامتهان وداس برجليه على شخصيتها. عاشت المرأة في انحطاط شديد أيا كان عنوانها في العائلة، زوجة أو أما أو بنتا، ليس لها شأن ولا اعتبار ولا رأي، خاضعة للرجل لأنه رجل ولأنها امرأة. فنما شخصها في شخص الرجل ولم يبق لها من الكون ما يسعها إلاّ ما استتر من زوايا المنازل، واختصّت بالجهل والتحجّب لأستار الظلمات واستعملها الرجل متاعا للذة، يلهو بها متى أراد. ويقذف بها في الطرق متى شاء، له الحرية ولها الرق. وله العلم ولها الجهل. له العقل ولها البله. له الضياء ولها الظلمة والسجن. له الأمر والنهي ولها الطاعة والصبر. له كل شيء في الوجود وهي بعض ذلك الكلّ الذي استولى عليه:

من احتقار المرأة يملأ بيته بجوار بيض أو سود أو بزوجات متعدّدة، يهوي إلى أيهنّ شاء، مقادا إلى الشهوة، مسوقا بباعث الترف وحبّ استيفاء اللذة، غير مبال بما فرضه عليه الدين من حسن القصد فيما يعمل، ولا أوجبه عليه من العدل فيما يأتي.

من احتقار المرأة أن يطلق الرجل زوجته بلا سبب.

من احتقار المرأة أن يقعد الرجل على مائدة الطعام وحده ثم تجتمع النساء، من أم وأخت وزوجة، ويأكلن ما فضل منه.

من احتقار المرأة أن يعيّن لها محافظا على عرضها مثل أغا أو مقدّم أو خادم يراقبها ويصحبها أينما تتوجّه.

من احتقار المرأة أن يسجنها في منزل ويفتخر بأنها لا تخرج منه إلاّ محمولة على النعش إلى القبر.

من احتقار المرأة أن يعلن الرجال أن النساء لسن محلاّ للثقة والأمانة.

من احتقار المرأة أن يحال بينها وبين الحياة العامة والعمل في أي شيء يتعلق بها: فليس لها رأي في الأعمال، ولا فكر في المشارب، ولا ذوق في الفنون، ولا قدم في المنافع العامة، ولا مقام في الاعتقادات الدينية، وليس لها فضيلة وطنية ولا شعور ملي.

ولست مبالغا إن قلت: إن ذلك كان حال المرأة في مصر إلى هذه السنين الأخيرة التي خفت فيها نوعا سلطة الرجل على المرأة تبعا لتقدّم الفكر في الرجال واعتدال السلطة الحاكمة عليهم، ورأينا النساء يخرجن لقضاء حاجاتهن ويتردّدن على المتنزهات العمومية لاستنشاق الهواء وترويح النفوس بتسريح النظر في الكائنات التي عرضها الصانع جلّ شأنه على نظر كل مخلوق، رجلا كان أو امرأة. وكثير منهنّ يذهبن مع رجالهن إلى السياحة في بعض البلاد الأخرى. وكثير من الرجال قد أعطوا لنسائهم مقاما في الحياة العائلية.

وهذا إنما طرأ على بعض الرجال من نشأة الثقة في نفوس أولئك الرجال بنسائهم واطمئنانهم إلى أمانتهنّ: وهو احترام جديد للمرأة.

«**تحرير المرأة**» - «**القاهرة 1899**»

الحريم

عند سلاطين آل عثمان

مذكرات الأميرة جويدان

إن الباحث المتعمّق في أعمال السلاطين العثمانيين لا يرى في أعمالهم أظهر من الخنق والشنق والتسميم والإغراق والحبس، فقد كانوا يعتقدون أن هذه الأسس تمهّد للسلطة وتوطد مركز الخليفة، لأنها تبعد المنافسين من الطريق، وكانت أنجح الطرق للتخلص من المزاحمين.

وليت شعري كيف كانت المرأة تصبر على آلام الحمل وهي تعلم أن طفلها سيقتل عقب الولادة؟ ولست أدري بأي عاطفة كانت تتقدّم المرأة إلى السلطان تبادله القبلات وتنافس غيرها في حبّه وهي لا تملك من أمرها سوى الساعة التي تحيا فيها، وربما لا تطلع عليها شمس الغد حتى تكون غريقة في البسفور، وأغلب ظني أن ذلك الزمن انفرد بصنف مخصوص من النساء لا يرين ولا يسمعن ولا يشعرن.

ولم يكن من السهل إدارة الحريم، كما يجب، فرئيسة حريم مراد الثالث كان تحت حراستها أربعون محظية ومئة طفل وخمسمئة جارية، وفي نفس الوقت كان من واجبها أن تكون على اتصال بشؤون الملك في الخارج ومراقبة ما يجري في الحريم في الداخل، والعمل على ألا تتصل إحدى النساء بالحياة الخارجية، ولكن النساء كنّ أمهر من أن تقف في سبيلهن الجدران، وثبت أن المحظية «رقية» وهي من فينيسيا كانت تراسل «كاترين دي مديسي» وكانت تحاول استغلال نفوذها لصالح بلادها.

وتتابع سلاطين آل عثمان وكلهم سواء في العسف والظلم حتى جاء إبراهيم الأول فكان عبداً لشهوته، فكان مقامه في الحريم على الوسائد الناعمة وحوله النساء والغلمان والزهور والروائح العطرية وكل ما من شأنه إثارة الشهوة، وكان يتأنق في ثيابه ويسرف في التحلي بالجواهر، حتى أنه كان يعلق الجواهر في لحيته، وزين مركبته وسروج خيله بالذهب الخالص، وكان يطوف أحياناً مع وزرائه في المدينة ثم لا يلبث أن يقطع الطواف ويسرع في العودة إلى الحريم، وحدث مرة أنه أثناء طوافه رأى امرأة كبيرة الجسم فأعجبه هذا النوع من النساء، فأمر أن يؤتى له بأسمن امرأة في المدينة، وخرجت الجنود للبحث وجاءوا بنساء كثيرات لم يوافقهن خياله، حتى عثروا أخيراً على أرمنية حازت رضاء السلطان فقربها إليه، وأخذ نفوذها يكبر بنسبة جسمها حتى تضاءل أمام نفوذها نفوذ السلطان ونفوذ المحظيات الأخريات فتآمرت المحظيات ضدّها، وبلغها خبر المؤامرة فأقامت وليمة دعت إليها غريماتها، ثم أمرت بخنقهن على المائدة، وانفردت هي بالسلطة، فكانت تغري السلطان بقتل من تشاء وترفع من تشاء، والسلطان لا يردّ لها كلمة لأنه كان عبداً لشهوته، والويل للطبيب الذي ينصح السلطان بمراعاة صحته، فإنه يعرّض نفسه لغضب لا يعرف نتيجته.

وعندما يتولى السلطان تسيير حريمه لاحتلال السراي وطرد حريم السلطان الميّت إلى سراي قديم وقد تثور الحريم المطرودة لسلطتها الضائعة، فيملأن الجو صراخاً ويكسرن الشبابيك والأبواب ويخربن في القصر بقدر ما يستطعن، ولعلم النساء بأن مدّة سلطتهن لا تطول إلا بقدر ما يعيش السلطان، فقد كانت إحداهن إذا نالتها الحظوة أسرفت في استعمال نفوذها لأن الوقت قصير، وكانت تدور في الحريم حرب خفيّة لاكتساب رضا السلطان والاستبداد بالنفوذ.

وهكذا ظلت الحريم يتعرّضن في شؤون الدولة، والنساء يحكمن من خلف الستار حتى تولى الباديشاه عبد الحميد خان ساكن قصر يلدز.

دمشق: دار المدى «2004»

إصلاح القوانين العملية
للعلاقة الزوجية

هدى شعراوي

بعد أن عدنا من مؤتمر باريس، وبعد أن شاركنا فيه بقسط وافر، وحققنا فيه نتائج باهرة من أجل قضية المرأة والتطوّر الاجتماعي والسلام العام، دعوت أعضاء الاتحاد النسائي لعقد عدّة جلسات من أجل هذا الغرض. وقد انتهت هذه الجلسات إلى إعداد تقرير، رفعته جمعية الاتحاد النسائي المصري في 21 نوفمبر 1926 إلى أصحاب الدولة والمعالي رئيس مجلس الوزراء ووزير الحقانية ورئيس مجلس الشيوخ ورئيس مجلس النواب.

وكان هذا هو نصّ التقرير:

(....)

«إننا نطلب إصلاح القوانين العملية للعلاقة الزوجية، وجعلها منطبقة على ما أرادته الشريعة من إحكام الروابط العائلية وسيادة الهناء فيها. ولذلك نطلب صيانة المرأة من الظلم الواقع عليها».

أولا: من تعدّد الزوجات دون مبرّر.

ثانيا: من الإسراع في الطلاق دون سبب جوهري.

ثالثا: من الظلم والإرهاق اللذين يقعان عليها فيما يدعى بدار الطاعة.

رابعا: من أخذ أولادها في حالة افتراق الزوجين في سنّ هم فيها في أشدّ الحاجة لعناية أمّهم وحنانها.

فإذا نحن طالبنا بسنّ قانون يمنع تعدّد الزوجات إلا لضرورة. كأن تكون الزوجة عقيما أو مريضة بمرض يمنعها من أداء وظيفتها الزوجية (وفي هذه الحالات يجب أن يثبت ذلك الطبيب). وإذا نحن طالبنا بسنّ قانون يلزم المطلق ألا يطلق زوجه إلا أمام القاضي الشرعي الذي عليه معالجة التوفيق بحضور حكم من أهله وحكم من أهلها قبل الحكم بالطلاق، فلأن هذه القوانين تزيل الفوضى الحاصلة في مسائل الزواج والطلاق، وبالتالي تزيل التعس والشقاء اللذين يرزح تحتهما الألوف من النساء بسبب سوء تصرّف الرجال في ذلك الحق. فكمّ من نساء يطلقن لأوهى الأسباب، وفي لحظة تنحلّ الرابطة العائلية المقدّسة. وكم من نساء يتزوّج أزواجهن بغيرهن لغير سبب إلا أنانية الرجل، ناهيك بما يصيب الأولاد في الحالتين من جرّاء قطع الصلة بين والديهم، مما لا يحتاج إلى شرح.

أما مسألة إكراه الزوجة على الذهاب إلى ما يدعى دار الطاعة، فتتطلب النظر في تحديد الحقوق المقرّرة في باب ولاية الزوج وما يدّعيه من الحقوق على زوجته، لأن المسألة من الأهمية بمكان وأصبحت سلاحا يستعمله الرجل حينما تخرج زوجته من دار الزوجية لسوء معاملته أو تعذر العيش معه بهدوء وراحة. وإنما هو سلاح يريد إكراهها به (إن كانت موسرة) على إعطائه مبلغا مقابل الطلاق، و(إن كانت معسّرة) فلإكراهها على إبراء ذمّته من نفقة وغيرها.

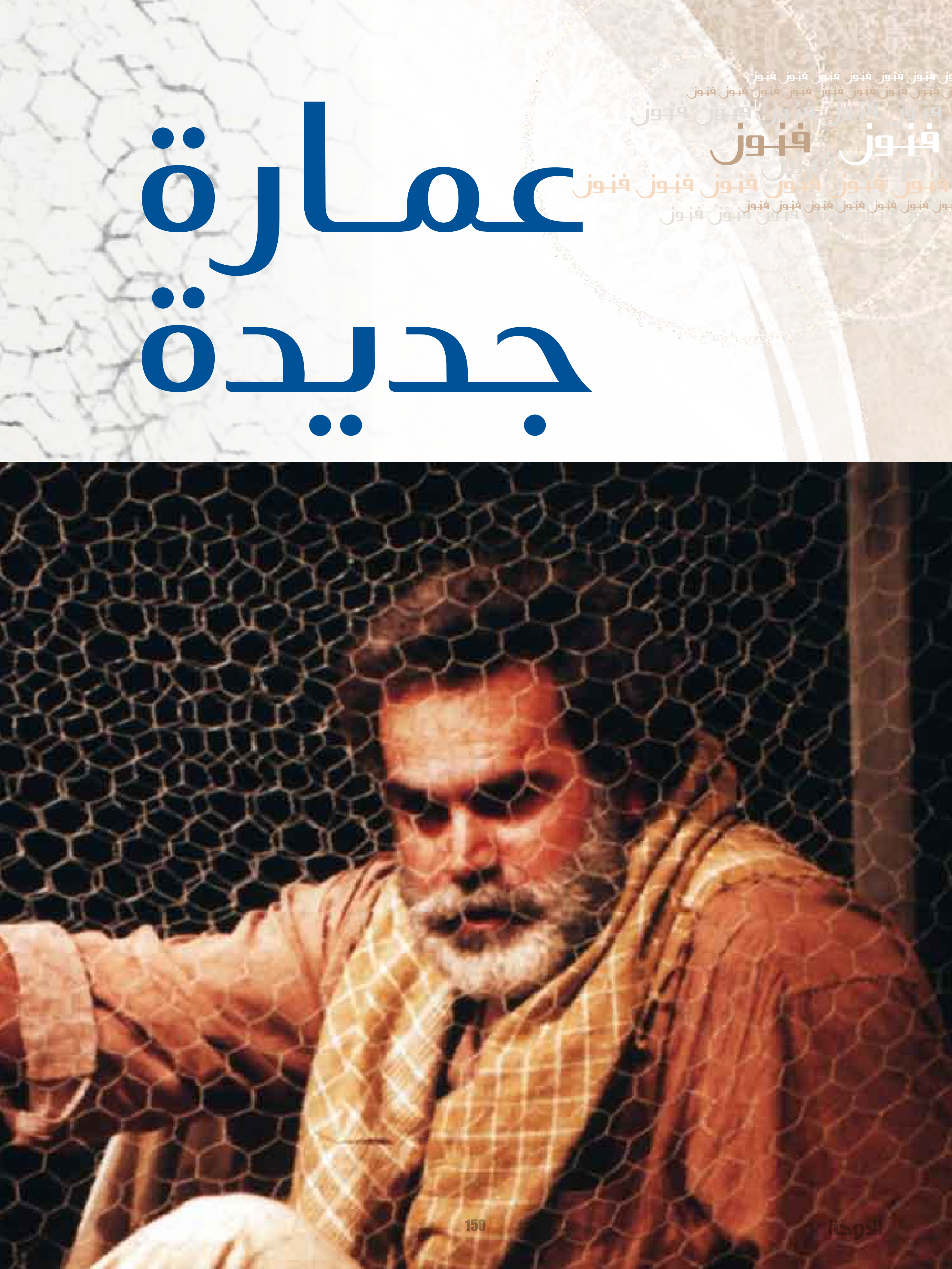
إن دار الطاعة هي أخطر من دور السجن المعدّة لإيواء الأشقياء والمحكوم عليهم بارتكاب الجرائم والمنكرات، لأن المسجونين تحت إشراف أناس محدودة سلطتهم في القانون وليس بينهم وبين المحكوم عليهم عداء أو خصومة تستفزهم إلى التنكيل والتعدّي على حدود السلطة التي لهم قانونا. أما الزوج (وهو الخصم والحارس على المرأة التعيسة المقضي عليها بالدخول تحت طاعته) فلا سلطان لأحد عليه أمام هذه المسكينة. وهو يملك كما يقول بعض الفقهاء إغلاق الباب عليها ومنع كل إنسان من الدخول عليها إلا بإذن، ويتعدّى عليها بالسبّ والضرب والمحاكم الشرعية لا تعتبر كل هذا خروجا من الزوج على الحدود التي له شرعا على زوجته.

أما مسألة رعاية الطفل وتقرير من له حق الولاية عليه عند اختلاف الأبوين أو موت أحدهما، فمن المسائل التي تستدعي النظر في إصلاحها، لأننا نرى أن الجاري عليه العمل في القضاء الشرعي ليس وافيا دائما بوضع الطفل تحت مراقبة صحيحة عطوفة ويدّ باردة تعنى بتربيته تربية صحيحة جسميا وأخلاقيا. وأسوأ الحالات وأبعدها عن الإنصاف حالة وجود أم للطفل مطلقة وغير متزوجة، أي متفرّغة للسهر على مصلحة أولادها، ينزع ولدها من حضانتها في سنّ السبع إن كان ذكرا، والتسع إن كانت أنثى.

والإمام مالك نصّ على أن يبقى الصبي في حضانة أمه حتى يحتلم والبنت حتى تتزوج. فهل يصحّ، وهذا نصّ الشريعة ورأي إمام مشهور، أن تكون السابعة أو التاسعة سنّ الاستغناء عن النساء، وإن صحّ أن ذلك محتمل يوم أن كانت الحياة أقلّ تعقيدا وأقرب إلى البداوة منها اليوم، فهل يصحّ في العصر الذي نعيش فيه وقد تضاعفت الحاجات وتعدّدت وسائل التربية وطرق الوقايات الصحية؟

المشاهد أنه لا يمكن الاستغناء عن معونة الأم ونصائحها قبل السادسة عشرة، والدليل على ذلك أن الحكومة نفسها جرت على هذه القاعدة وقرّرت حديثا اعتبار بدء سنّ الرشد من الحادية والعشرين.

«المذكرات 1979»



عمارة جديدة

الجنوب في المسرح اللبناني

احتل الجنوب مكاناً مركزياً في حياة اللبنانيين. ليست هذه علامة فارقة فيه، لأن دوره بدأ محورياً منذ اللحظات الأولى في الصراع العربي- الإسرائيلي. الأحرى القول، إن الجنوب عقد علاقات مستمرة بالأحداث الكبرى بالعالم. بدأ قريناً لكل ما هو عالمي. هكذا هو منذ بدايات القرن الحالي، أو منذ أواخرِ القرن الماضي. لن ينتظر الجنوبيون طويلاً، لكي يدركوا مدى تفوّق منطقتهم على الصعيد السياسي، حتى في لحظات القهر القصوى من قبل انتداب أو سلطة محلية، أو أعيان أو بكوات. صار الجنوب حكمة من تتالي الأحداث فيه ومن انفتاحه على قُطرها المحلي والعالمي. عقله عقل تاريخ. وقد وجد مستقره النهائي في بيروت. في العاصمة في كافة المستويات، وخصوصاً المستويات التعبيرية.

عبيدو باشا

كاتب من لبنان

دولة جبل عامل أو الجنوب اللبناني، كأنه طرف في لعبة كونية. قراءة حكاية من حكاياته تؤكد ذلك. حكاية سياسية أو حكايات جنيات، تبدّل الجنيات فيها مواقع إقامتها. لم يكتب الجنوب مشروعاً ثقافياً ولم يستلهم إلا حكاياته. صبّت مشاريعه في أيكته. ولعل أبرز هذه المشاريع هي مشاريع تأريخية وليست فنية أو ثقافية. ولو أن الثقافة لعبت دوراً بارزاً في المشروع التاريخي. هذه ثنائية خصبة، أسهمت في قيام حركة طال مداها حتى وصل إلى العاصمة الثقافية بيروت.

كل حياة ثقافية تفرز رجالاً وإنتاجات. ولكن محاولات الجنوبيين في المسرح بقيت في الجنوب، محاولات هاوية لم تصل حدّ الاحتراف أو الاعتراف بها من قبل المسرحيين في بيروت. في كل الأحوال، لم يتأنَّ المسرحيون في الجنوب وهم يمارسون أدواراً وسيطة بين المسرح وجمهوره. ذلك أنهم أرادوا أن يرسموا حدود مسرحهم في حدود الجنوب، لأنهم قدّموا التعبير على أشكاله. ولأنهم حكموا أنفسهم بالنظرة الثقافية إليهم، وليس بنظرتهم إلى أنفسهم.

ليس هذا تعريضاً، وليست هذه محاولة لرسم حدّ فصل بين الجنوب والعاصمة. بيد أن مسافة واسعة بقيت تفصل بينهما، حين ترك الجنوب لزعاماته التقليدية ولعلاقاته التقليدية التي لم تتخلّص مما تخلّصت منه بيروت في أواخر القرن الماضي. الإقطاع أولاً ومصادراته أكثر من منحى. انفجرت حركة تنوير ثقافية في بيروت، لم تُفجّر في الجنوب حين قامت فيه حركة ثقافية موسوعية غير فاعلة تماماً، سوى على الصعيد الداخلي.

ربط الحركة الإبداعية بالواقع من مفهوم إنتاجي خالص، بقي حكراً على مسرحيي العاصمة. هذا كلام قفز من التاريخ البعيد إلى مرحلة الستينيات. فسر البعض ذلك، بعد تأملات طويلة معمّقة وغير معمّقة، بكون المسرح ابن المدينة. المسرح مديني والجنوب قرى. وضعوا مرحلة على طاولة التشريح من جرّاء ذلك. ولكنهم ما لبثوا أن تخطوا الواقعة، بنقل تجربتهم إلى الجنوب، دون أن ينتقلوا هم أنفسهم إلى الجنوب.

صراع المسارح

قامت الحركة المسرحية في لبنان في بيروت. أسّس أنطوان ملتقى ومنير أبو دبس المسرح الحديث الذي تمرّد عليه بعض المسرحيين العاملين فيه. وجدوا في ما يقوم به أبو دبس فذلكات. ولكنهم انتبهوا إلى أن بداية المسرح في لبنان بدأت من اقتباس المسرحية اليونانية. قدّمت «سبعة على أبواب طيبة» في المسرح والتليفزيون. انتظر الكثيرون سنوات طويلة قبل أن يردّدوا دون هوادة أثينا أثينا أمنا. أثينا أمنا ونحن أوديب. هنا تعززت تجربة المدينة. تحلّق أنطوان ملتقى ورفاق له حول طاولة نقاش انتهى بتسمية تجربة جديدة وبتحفيزها على منافسة ذاكرة البداية الطرية. قادت المنافسة إلى تأليف حلقة المسرح اللبناني. لجنة مهرجانات بعلبك انتبهت إلى أن التجربة التي حضنتها باتت مهدّدة.

راقبت السيدة سعاد نجار قيام مهرجان راشانا لصالح



من مسرحية العصافير لروجيه عساف



من مسرحية «ابتسم أنت لبناني» ليحيى جابر

حلقة المسرح، فأقامت مهرجاناً منافساً له هو مهرجان جبيل. تنافس المهرجانان بقوة المسرحيين، إذ كلّما قدّم أنطوان ملتقى مسرحية في راشانا، حاول أبو دبس تقديم مسرحية أميز في مهرجانات جبيل. وكلّما قدّم أبو دبس مسرحية قوية في مهرجانات جبيل، أجابه أنطوان ملتقى بمسرحية أقوى في راشانا.
وسط التنافس اللاهب هذا بقي المسرحيون يؤلفون تجربة واحدة. اعترف أنطوان ملتقى بأنه لولا المهرجانان والتنافس الذي أقاماه لانتهت تجربة المسرح في لبنان بعد ثلاث أو أربع أو خمس سنوات على قيامها. مصوغ مديني وجد مرتعه في المدينة قبل أن يتفرّع. راح المسرحيون يؤكّدون وهم يعرضون في مدينة أو قرية. بعلبك مدينة، جبيل مدينة، أما راشانا فهي قرية ذات مواصفات مدينية انوجدت في الأخوة بصبوص وأنطوان ولطيفة ملتقى وأصدقاء ومريدين كثيرين.

بريشت والجنوب

بدأت النهضة بحركة ترجمة وتأليف في بيروت. ترجم مارون النقاش مسرحيات قدّمها في بيروت، قبل أن يعيدنا إلى مسرح الإرساليات الدينية. لم يحوّل تجربته إلى معلم، بل حوّلها إلى درس تعليمي في أصول انطفاء المحاولات. في ما بعد، قال ريمون جبارة إن المسرح اللبناني بدأ بالصح، لأنه بدأ بالترجمة. لحظة لقاء تاريخية، بقي الجنوب اللبناني في منأى عنها. في ما بعد، بدأت حركة مسرحية بالفرنسية، راحت تتخطّى رويداً رويداً لغتها وأساليبها. ولكن الجنوب لم يبقَ خالي الوفاض في هذه المعمعة، مع بروز أسماء مسرحية جنوبية في بيروت لم تجاهر بانتمائها هذا إلا في مرحلة متأخرة، في مرحلة بداية الحرب الأهلية في لبنان، كروجيه عساف ونقولا دانيال وعادل شاهين ونزيه قطان وغيرهم. لم ينبشوا تواريخ ولاداتهم الحقيقية إلا بعد خمس عشرة سنة على بداية الحقبة الثانية في تجربة المسرح اللبناني، إذا اعتبرنا أن مارون النقاش ومَنْ جاء بعده من أقاربه هم أصحاب الحقبة الأولى.
هؤلاء عادوا بموضوعات مسرحية مهمة، تلائم جدل المرحلة التاريخية الجديدة التي خاضها لبنان ولم يتركوا فرصة سانحة إلا واستغلوها محاولين كسر ما اعتادوا تقديسه والنظر إليه نظرة خاصة. وعلى الرغم من أن المعارك التي خاضوها والمتعلقة بالاستلهام والتوظيف، إلا أن الآخرين لم ينظروا إلى الاستلهام كسبة عار في يوم من الأيام. لقد علّمتهم الأيام والقراءات والتربية المختلفة، أن الصراحة هي الثوب الذي لا نخجل منه، وأن الجنوب هو بيت الصراحة في قراءة الوضع اللبناني والعربي.
جلال خوري واحد من قلّة قليلة طرحت الجنوب كإشكالية موضعية حقيقية في تجربة المسرح اللبناني. قرأ في اللغة، قرأ في التقاليد، قرأ في الدين وفي العلمنة، وسخّر قراءاته لكي يسجّل ملاحظات وجدت مستقرها النهائي في أعمال طليعية لبنانية. استغل خوري بذكاء حال المجتمع لكي يوصل الفكر الذي يؤمن به ويدافع عنه ويدعو إليه، لم يجد أكثر استيعاباً من الجنوب للموضوعات الأوسع. وهو أقام لقاءً مدوياً بين التغريب والجنوب، حين استلهم أسئلة جنوبية كبرى في مسرحيات بريشت التي اقتبسها أو أعاد كتابتها، مسطراً دخول الوعي السياسي إلى المسرح ودخول المسرح السياسي إلى لبنان.
«جحا في القرى الأمامية» جنوبية الهوى والهوية. وكذلك «وايزمانو بن غوريون وشركاه». مفاجآت وإدهاشات كشفت هزال الواقع اللبناني وهشاشته حين راحت تكتب قوة المسرح في الحياة العامة بلبنان. أقام الرجل رباط زواج قدسياً بين الجنوب اللبناني وبريشت والمسرح السياسي. ولأنه ماركسي، فإن أية مناقشة معه، سلكت طرق الجدل. الجنوب في قلب الجدل، ثمرة أكيدة لكثير من التفكّر والشغل والتعب. المنهجية العلمية البكر، سطّرت بداية حضور الجنوب في المسرح اللبناني. «جحا في القرى الأمامية» نوع من الإنصات إلى صوت الجنوب وهمومه عبر حجج وأدلة، في خصوصية لافتة في ذلك الوقت. صوت يسوده القمع والتسلّط والرهبة والرغبة في التعبير. نمط يبحث في الأسباب، يجادلها ويحفر للجنوب موقعاً في البدايات المسرحية في لبنان.

مسرح الجنوب جاء كانقلاب على الأشكال التقليدية و«الحكواتي» استلهام تراثي عبقري

المعيار المسرحي

صار الجنوب معياراً من معايير المسرح في لبنان. صار رؤية وأسلوباً، يكتشف فيه المسرحيون والناس هوياتهم المؤصلة واستقلالهم المفقود. لن تصبح روحه روح وصاية، ولن يتحوّل في حضوره إلى أيديولوجيا استبدادية، ولم يطغ دون دوافع أو أسباب على حيوات المسرحيين ومخيلاتهم. لم تخلُ مسرحية من اسم الجنوب أو من إشارة إليه: «بالنسبة لبكره شو» و«فيلم أميركي طويل» لزياد الرحباني. مسرحيات منير كسرواني. مسرحيات شوشو أو المسرح الوطني الشعبي مع «خيمة كركوز» و«آخ يا بلدنا». تجربة المسرح في «الإعلام الموحد» في منظمة التحرير الفلسطينية. تجربة المسرح في «الإعلام الجماهيري» في منظمة التحرير الفلسطينية. مسرحيات فؤاد نعيم كـ «الحلبة». مسرحيات نقولا دانيال. ثم إن الجنوب وصل إلى التجارب العربية الكبرى. الحبيب شبيل قدّم «سمفونية» عن حصار بيروت والجنوب. فرقة «المسرح الجديد» قدّمت «عرب». «نزهة ريفية» ليعقوب الشدراوي. غير أن مسرحيات كثيرة لم تقربه، لذا لم يشكّل أيديولوجيا استبدادية. ريمون جبارة قارب الجنوب بعموميات مسرحه. ولكنه لم يقربه حقاً، لا في «زرادشت» ولا «شربل» ولا «لتمت ديدسدمونة» ولا «تحت رعاية زكور» أو «من قطف زهرة الخريف». مسرحيات أنطوان ملتقى لم تقربه كذلك. «وصية كلب» أو «جريمة وعقاب» أو «زيارة السيدة العجوز» أو «مهاجر بريسبان» أو «موانئ الحنين» أو «وراء الباب» وغيرها لشكيب خوري. أو مسرحيات برج فازليان.
رئيف كرم عرج على الجنوب في مسرحياته، في أبعاد

شبه تجريدية وبشيء من العبثية، ولو أننا لا نستطيع أن ننكر أنه استطاع خلال فترةٍ قصيرة أن يكتب عدداً من النصوص البصرية، محاولاً الاستفادة من نتاجات المسارح الأوروبية في رؤاه وأفكاره. كل المسرحيات التي تعاطت وموضوعة الجنوب، حاولت أن تلتقط نبض الحدث ووعي وقائعه العتيقة ودوره في خريطة الصراع ومواطن الخلل الإقليمية والأحداث الجلل المنتظرة، في مصوغات فنية متفاوتة. بعضها تقليدي وبعضها باحث وبعضها ضائع وبعضها خطابي وصولي، أو انتهازي فاقع. شكّل الجنوب خصيصة بارزة في تجربة المسرح اللبناني الحديث. دفاتر النكسة فيه ودفاتر القوة. ذلك أن المقاومة وحدها ليست الصورة الوحيدة المضادة للذلّ. لأن الجنوب حقل علاقات.

صار الجنوب من معايير المسرح في لبنان يكتشف فيه المسرحيون هوياتهم واستقلالهم المفقود

ولأن الجنوب حقل دلالات، هناك واحدة من المحاولات الوصولية هي «ثأر الله». محاولة خطرة جداً، لأنها استلهمت السيرة الحسينية في ترتيب مسرحي مؤذ. بدا الجنوب جزءاً أكيداً من السيرة هذه. اسقاط مبرر. بل إن الجنوب في واحدة من طبقاته المتعددة هو مساحة شرعية لإقامة هذه السيرة. جميل بسمة أخذ العملية الفنية على عاتقه. شوّه كل الجهود السابقة في العمل على السيرة الحسينية. أو ترسيخ السيرة في مصوغ فني متقدم. التركيز على الحقوق الإنسانية للجنوبيين وعلى حق المقاومة، جاء في صورة بائسة لم تطرح الإشكاليات الحقة. لا يتبلور الفكر المسرحي هنا، لكي يدغم السياسي بالثقافي. أو لكي يقيم من كليهما عالما محفوفاً بالإشارات. ذلك ان «ثأر الله» نأت عن فكرة ترسيخ جذور السيرة في وجدان المشاهدين. وهم مشاهدون محدودو التوجه. لأنهم أصحاب وأقارب وأفواج «الكشافة الإسلامية» منتجة هذا العرض المسرحي. لذلك تم الفصل بين جمهوريّ الرجال والنساء. لقد وجدتُ صفين طويلين من النساء يحيطان بصف طويل من الرجال. أصولية مستجدة تكتشف مواهب جديدة وترعاها في أطر وقنوات ضيقة. الديني يتداخل في التاريخي. التاريخي يتداخل في الواقع. الشعبي يضحى أسطورة متوهمة. تلك توصيفات ثلاثة لـ «ثأر الله» التي ما إن بدأت تعلن عن حضورها، حتى أفلت إلى مطرح بعيد في الذاكرة السوداء أو الصندوق الأسود لتجربة المسرح في لبنان في لحظة من لحظات دمارها الكبير عام 1984.


لقطة أخرى من مسرحية العصافير

ساحة الضيعة

لن تنهض مرحلة على مسرحية لا تطرح أسئلة تقض المضاجع. ولن تنهض مرحلة على مسرحيات لا تطرح أسئلة تقض المضاجع. سؤال المسرح أبعد من ذلك بكثير. الضرورة الملحّة تقع في النقد وفي حماية العادات والتقاليد بحضانتها بأشكال فنية جديدة تستطيع تحويلها دون أن تقطع مع ذاكرتها.
لنقل إنها جملة نشاطات لم تستطع أن ترسم طريقاً إلى حركة متقدمة أو واعية على شتى الصعد الإبداعية والنقدية والتاريخية والتقويمية. لم يصبح المسرح مع مثل هذه المحاولات ذا أهمية خاصة ولم تتسع دائرة الاهتمام به من مختلف طبقات الشعب. وخصوصا أن المسرح صار وسيلة استعمالية في صراع سياسي طويل ومحكم في الجنوب. لعبت منظمة الشباب الديموقراطي، وهي تنظيم فرع في الحزب الشيوعي اللبناني، دوراً في إنتاج مسرحيات في الجنوب. كما لعب أشخاص مثل هذا الدور، وكذلك هيئات. الأبرز نادي الشقيف في منطقة النبطية، الذي أبدى انشغالاً واسعاً بحضور المسرح في المنطقة.
تدور الأحداث في مسرحياتٍ نادي الشقيف في ساحة ضيعة، كما هي الحال دائماً في مسرحيات الرحابنة. تأثر بالغ بواحدة من تجارب العهود السياسية اللبنانية الناجزة. بحث الجنوبيون ببراءتهم عن نوع من المساواة، باختيار الأجواء الرحبانية. داروا النقص بالتماثل بما هو متشكل ونهائي ومعروف وشائع. ولكنهم لم يألوا جهداً في حشر بعض المشاهد الخاصة بمزارع التبغ وسط الأحداث الرحبانية ووسط الأغنيات المدوية والدبكات الغارزة أقدام الدابكين في خشبات المسرح. أما الطموح إلى الموضوعية فشأن مؤجل لأنه غير متوافر.

تجارب حزبية

لعل طموح طعان أسعد شاعر الأغنية أبعد من ذلك بكثير. أن يكتب للمسرح في الجنوب شعراء وكتّاب وبعض المتخصصين دون أن ننسى الإعداد والاقتباس. ومع ذلك فكل هذه المحاولات لم تترك أثراً ولا بصمة



من مسرحية لزياد الرحباني بعنوان «شي فاشل»

في الحياة الثقافية والاجتماعية. بيد أنها تركت ذكريات. المسرحيات الاستعراضية خاصة بنادي الشقيف. والمسرحية الدرامية خاصة باتحاد الشباب الديمقراطي. تجارب المنظمة الحزبية هذه «لا بأس بها»، كما يصرح رفيق علي أحمد. أبرزت أسماء انطفأ بعضها ولا يزال بعضها الآخر في تجربة المسرح اللبنانية كحسام الصباح ومشهور مصطفى. وثمة اسم ثالث هو فيصل جميل، اختفت آثاره منذ مطلع السبعينيات. أسماء لفتت الأنظار. ولكنها بقيت في مدارها، بتنشيط مباشر من عادل الصباح. وهو ماركسي ترشح للانتخابات النيابية ذات يوم. كما طارت أسماء أخرى في فضاء المنطقة كحسن نصار وعلي بيطار.

انتشار الفرق المسرحية في منطقة النبطية لم يكن رسالة. بل روحاً نقية أرادت أن تبني مقاييسها على مقاييس المجتمع الذي قامت في كنفه. لم يصفها أحد بأحسنِ الصفات. ولم تطرح اتفاقاً على مصوغ أو اختلافاً عليه. عبرت المنوع إلى قيام أنشطة محببة وقريبة من النفوسٍ وجاذبة لها. راهقت إذا ما جاز التعبير. لم تقم حرباً شعواء على السياسي القمعي ولم تذهب إلى أحاديث الجنس ولم تسهب في الحديث عن الأبعاد الجسدية والنفسية والاجتماعية. إلماحة ماضية فقط.

مشهور مصطفى البادئ بأعمال هاوية تماماً في الجنوب، استمر عمله في المسرح. أضحى محترفاً. له مجموعة من المسرحيات همومها جنوبية بالمطلق. «حدود قانا» (1998) و«ذكريات خارج السجن» (1993) و«المسيرة» (1976) و«الطواف المسرحي» (صيدا 1993). ركزت «حدود قانا» على الحالات النفسية للناجين من المجزرة. أطفال ومراهقون يعانون من تشوهات نفسية وجسدية، تنعكس في سلوكهم الاجتماعي وفي عدم قدرتهم على التأقلم مع الجماعة. نبع من المشاكل. أجريت مقابلات مع الناجين، عبر الأشرطة المسجلة وكاميرات التليفزيون والسينما. اشتغل فريق العمل على الأحلام والكوابيس وعقد ومشاكل لم تتكشف إلا عبر ضربة قوية هي الحرب. وجرى التركيز على القرار 425 أو النص الدولي الخاص بالاحتلال الإسرائيلي. وهو نص غير محترم. كما جرى التركيز على مثلث الحياة والموت والهنغار الذي قصفته قوات الاحتلال الإسرائيلي في واحدة من أبشع مشاهد الحرب الحديثة في العالم. القسوة الارتوية شكلت المعادل الفني للعرض.

وثمة لمحات من غروتوفسكي. «ذكريات» روت حكاية ثلاثة لصوص في سجن. يروي كل واحد سبب دخوله إلى السجن. ثلاثة جنوبيين. اثنان يتواطآن على الثالث بقصد إجباره على رواية أسباب دخوله إلى السجن. إنهم يمثلون رواياتهم مداورة على مدى ساعة وربع الساعة. دخل الأول السجن بتهمة السرقة والقتل. الثاني دخل السجن لأن أهل قريته الجنوبية ضايقوه باتهامه بالهبل. تحاملوا عليه فهاجمهم. الثالث في السجن، لأنه ذهب لكي ينفذ عملية ضد إسرائيل من موقع حدودي. مسرح داخل المسرح. المسرحية تغريبية. تجربة من تجارب مصطفى التي بدأها بمسرحية «المسيرة» في نادي الشقيف. وهي ذات منحى سوريالي- إيحائي. صرخة مثالية ضد موت اللبناني والجنوبي. مزارعو التبغ أبطال «المسيرة». أما «الطواف المسرحي» فهو طواف بطله حكواتي تقليدي لعب دوره مشهور مصطفى في مقهى تقليدي. ينتهي الطواف في المقهى، حيث يروي الحكواتي تغريبة بني هلال. إلا أن الأهم على صعيد علاقة الجنوب بالمسرح وعلاقة المسرح بالجنوب في تجربة مشهور مصطفى عمله على عاشوراء عام 1994.

المسرحيات كان همها التقاط نبض الحدث ووعي دقائقه ودوره في خريطة الصراع الإقليمي

المسرح العاشورائي

وضع عاشوراء كمشروع ثقافي يجعلها تصب في مضامين تخصيب العلاقة بها، دون إسقاط أي من معانيها. بل إن تعزيز هذه المعاني، هو واحد من مفاتيح التطور والتقدم.

النهضة المسرحية في لبنان بدأت بحركة الترجمة على يد مارون النقاش في بيروت واستوت في الجنوب

البحث في طبيعة هذا المكون، قد يفرز إنجازاً كبيراً على هذا الصعيد. فلا تنافر بين السيرة وروابطها الفنية إذا ما وجدت. ذلك أن قراءة الماضي، غالباً ما جاءت متنوعة. قراءة في اللغة وبحث في إشكاليتها. قراءة في الدين وما كتب حوله وفيه. وقراءة في التقاليد الدينية ولحظها في سياق آخر، مع تأكيدنا على أن التقاليد الدينية شيء، والدين بنصوصه الصريحة شيء آخر.

شاحنة عسكرية

يؤكد جلال خوري في حديث خاص «جحا في القرى الأمامية» كوميديا شعبية ملحمية. و«كذاب» أو «محاورات شاهين وطنسا»، طرحت قضية الجنوب. شكل الأمر زيادة في المرجعية على صعيد المسرح. ديناميكا حرارية ابتدعت نظماً كيميائية متقدمة في أشكال التعبير التي حاكت قضية الجنوب. «مجدلون» شكلت مفترقاً مع فرقة «محترف بيروت للمسرح» مع روجيه عساف ونضال الأشقر. منعتها السلطة. أو حاولت منعها، حين حمل أفراد من الدرك اللبناني أمر المنع. بيد أن أفراد الفرقة المسرحية احتجوا على قرار المنع، حيث تابعوا



من مسرحية «بانسيون الست نعيمة»

تمثيل أدوارهم في الطريق إلى مقهى «الهورس شو». هناك اجتمعت الناس حولهم، قبل أن يُقادوا في شاحنة عسكرية إلى مخفر حبيش. كسر الجنوب أنظمة مقفلة وترجم حالاً ناجمة عن فعل القوى المتقابلة التي يلغي الواحد منها الآخر، إلى حد يدفع أحياناً إلى استعمال تعبير التوازن بمعناه الميكانيكي.

الجنوب في المسرح عني حالاً لا مستقرة في ابتداع أشكال متقدمة وطليعية. لا قصور حرارياً. اللغة تعنف، اللغة تتمرد على ذاتها، تتمرد على شروطها الداخلية. هذا ما حدث مع فرقة «الحكواتي» اللبنانية، التي استجابت إلى قضية الجنوب كهم محوري يتخطى الاهتمامات التقليدية. أقامت «الحكواتي» انقلابها على الأشكال التقليدية عبر ثلاث مسرحيات، شكلت الأخيرة الذروة في علاقتها بالجنوب. بـ «العبَر والإبر» أولاً أو حكاية أبو كامل. ثم «من حكايات الـ 36». وأخيراً «أيام الخيام» شكّلت الثلاث مسرحيات هذه، سُلّماً إبداعياً متصاعداً في مسيرة الفرقة «بالعبر والإبر» عن الجنوبي المسحوق عبر «الرجل الذي صار كلباً» لدراغون. تم اقتباسها أو لبننتها من «حكايات الـ 36» عن انتفاضة العاملين في جبل عامل، في مواجهة قوات الاحتلال الفرنسية والإنكليزية. هنا بدأ تمرد روجيه عساف على لغة تجربة «محترف بيروت للمسرح». ذلك أن المسرحية كشفت الآثار المتبقية من تجربة المحترف. حكت «أيام الخيام» قصة المجزرة التي ارتكبها الإسرائيليون بحق من تبقى من عجائز الخيام في أحد الملاجىء. تركوا بعضهم لكي يخبروا الآخرين بما رأوا. ولعل «أيام الخيام» هي حكاية الحاج محمد عليان. جنوبي لم يطق العيش في الضاحية الجنوبية حيث احتشدت أعداد كبيرة من الجنوبيين، فترك البيت. رمى هويته اللبنانية في البحر، في منطقة الرملة البيضاء قبل أن ينتحر بترك نفسه للتيارات العنيفة هناك.

مسرحيات الجنوب انتوت أن تفرض قطعاً فعلياً مع الشكل المسرحي المهيمن. ميزها العمل الجمعي من جهة اختيار وتقرير العمل بشكل مشترك واستخدام كل الإمكانات المتوافرة من قبل الجميع، رابطة فاعلية الشرطين السالفين بمدى تجانس أعضاء الفرقة فيما بينهم وارتباطهم الفعلي بالجمهور الذي يمثلونه.

لغة كاملة، قامت على استعمال الروح والأداة الجنوبية وخبرة العلاقة بالجنوب وتجربة المسرح اللبناني.

لحظة لقاء استثنائية بين الجنوب والمسرح، أقامت روحاً تعبيرية استثنائية. وقف أعضاء الفرقة في ندوة مهرجان نانسي عام 1983 دقيقة صمت احتجاجا على اعتقال مخرج ومدير فرقة الحكواتي الفلسطينية فرنسوا أبوسالم من قبل السلطات الإسرائيلية. تنطح مسرحيون إسرائيليون حاضرون إلى دحض معلومة الاعتقال التي كانت وزعتها وكالات أنباء عالمية. إلا أن الحكاية لم تنته هنا. فقد عمد هؤلاء إلى حضور عرض «أيام الخيام» ولم يخرجوا من الصالة إلا بعد أن أغمي على زميلتهم، من جراء متابعتها مشهد المجزرة التي اقترفها جنود الاحتلال الإسرائيلي بحق عجائز الخيام وهم في ملجأ القرية الجنوبية البعيدة.



«أيام الخيام» لروجيه عساف

بكت الإسرائيلية حتى انهارت وهي تشاهد أجساد الممثلين مبعثرة فوق الطاولات الصغيرة وتحتها. وهي طاولات منثورة في حيز فقير. ولكنه غني في دلالاته التشكيلية. وبكت حتى انهارت، في الوقت الذي بدأ فيه الصوت المسجل يعدد أسماء ضحايا المجزرة.
الإبداع في خدمة التعبير. اختيار الجنوب في أعمال فرقة الحكواتي يعود الى رؤية سياسية بسيطة ومعقدة في آن. فالجنوب هو بؤرة الاشتعال، التي نهلت منها بؤر إبداع قامت في العاصمة، على مستوى اللغة وليس اللكنة فقط.

الجرس

نص جنوبي دافق في «الجرس». عشرات الحكايات المتتالية. لقد حقق رفيق علي أحمد واحداً من طموحاته في «الجرس» حيث بدا الجنوب عربياً بتميز. وحيث تبلورت الحكايات في مصوغ فني جذاب استقطب عشرات آلاف اللبنانيين.
تماثل الشكل والحكاية حجر الأساس في «الجرس». نماذج متقاربة في نظامين ملموسين (الحكاية والشكل) تماثلا في شكل واحد. تشابه بنيوي ووظيفي. أو كأنه تطابق علاقات بين عناصر المسرح. «القانون ختم وبرنيطة» لروجيه عساف في عيناتا، طرحت إمكانية تحقيق التكامل بين الاعتبارات السياسية والوظيفية. البدء من المسرح، قبل ان تنقلب الآية بالتمام والكمال لصالح آلية إبداعية أخرى.
ولادة النظرية العامة في «القانون ختم وبرنيطة» حكم العملية الإبداعية بحضور البديهيات. اللقاء بالموضوع إلزامي في العمل المسرحي. إنها ليست مسرحية، بل عملاً مسرحياً. وبين الاثنين فروق جوهرية. وهي تميزت بغياب سلطة سياسية مركزية وغياب أية قوة في خدمة أية سلطة إبداعية. وطالما لعبت الحكاية دوراً أساسياً في مسرحيات فرقة الحكواتي الأخيرة، فإن الحكاية في «القانون ختم وبرنيطة» لعبت دورٍ المحدد الرئيسي لسلوك العناصر، التي حازت استقلالاً بالكلية.
الولادة حكمت التطور. وسائل تجاوز التناقض تكثفت في العفوية وفي هموم التعبير الشرسة. قاتل البعض لكي يمتلك دوره في الحياة. غابت البنيات التفاضلية من جراء ذلك. وقام إطار مختلف تماماً في الطريق إلى سهول التعبير وسهولته. لم يكن ثمة من توجيه بالمعنى التقني للكلمة. بل تغذية. غذى روجيه عساف ناس عيناتا بالكودات المحرضة على تملك العمل. لقد فعلوا. أما عساف فوجد منذ ذلك الوقت أن التعبير أهم من المصوغ. وهما إذا التقيا أقاما حساباً آخر. لا نماذج سابقة هنا ولا مبادئ قديمة ولا قوانين تعتمد مناهج ثابتة. النظام الماثل في المسرحية قانون خاص محصل من التجربة المفتوحة على ناسها. إننا أمام مؤشرات طبيعية لن يأبه أصحابها إلى العلامات التي قد تمنح من قبل لجان حكام واقعية أو متخيلة.
عمل يتعلق بالخلفية الاجتماعية - الاقتصادية - الثقافية للمحلة السكنية الداخلية.
تحقيق الذات هو النموذج في «القانون ختم وبرنيطة». عمارة جديدة في جنوب تداخل بالتجربة المسرحية في سنوات الحرب الأهلية خصوصاً. لقد تحول إلى حالة أصيلة في وسط مدمر وخرب. تحول إلى ظاهرة، تحت تهديد الأخطار المحدقة الكبرى. الجنوب في المسرح أضحى حالاً دستورية. جماله من شعور ناتج عن أشكال متقدمة ومتطورة. لم يعد الريف ريفاً. بقي المسرح مدينياً، هذا صحيح. ولكن الجنوب عبّر عن الوحدة في الكثرة والتكامل مع المحيط. واحتوى شخصية مسرحيين متقدمين من أجيال مختلفة، في أفلاك فكرية وروحية فنية. كأن مسرحياته، حازت اكتمال عناصر التكوين.

الجنوب في المسرح تحول لعمارة جديدة تداخلت فيها التجربة المسرحية بالوسط المدمر والمخرب في سنوات الحرب الأهلية

صفحة للتواصل بين **الدوحة** وقرائها الأعزاء تعيد بناء ما انقطع من جسور الوصل الثقافي ودفء الحوار الإنساني

تاريخ الكلمات بين الوصل والقطيعة

فكرت كثيراً مع صدور العدد الأول لمجلتكم فيما ستكتبونه، وما هو الحجر الذي ستضيفونه في جدار الثقافة العربية، فمنذ قرن أو يزيد، تصدر عشرات من المجلات بداية من العروة الوثقى والرسالة ومروراً بمجلات الآداب والأقلام.. ثم فصول والناقد والقاهرة والعصور.. وكل هذه المجلات صدرت ثم أفلت شموسها فماتت أو انتحرت.

والجدار الذي كان قد قرب تمامه واكتماله، تساقطت أحجاره من جديد، وتبعثرت وسط عالم عربي استحل أبناؤه أكل لحوم إخوانهم أحياء وليسوا أمواتاً.. ولم يعلن أحد عن كراهته للفعل وسط عالم من الكراهية.

ولا أقول إنني استغربت كثيراً جرأتكم وصدوركم في مثل هذا التوقيت بالذات، والجسد العربي قد أعلن الحرب على نفسه في العراق وفلسطين والسودان والصومال، وكأن شعبنا العربي صدق عليه قول الشاعر كامل الشناوي «بعضي يمزق بعضي».

ومع تقليب أوراق العدد الأول من مجلة «الدوحة» وجدت أنه بقدر تشاؤمنا فمن حقنا أن نتفاءل، وأن نعيد من جديد بناء البيت الذي خربته الأحقاد.

خالد العامري

طرابلس - ليبيا



منهل عذب

ننتهز هذه الفرصة المباركة ونرجو من سعادتكم أن تتفضلوا بتزويد مكتبتنا المتنامية بمجلتكم الثمينة التي ستلقى قبولاً حسناً من الأساتذة والباحثين والطلاب - خاصة في مرحلة التخصص - فهي حقاً منهل عذب يرده ظمأى العلوم والمعارف ويفتقدونها في إعداد البحوث ورسائل التخصص والمحاضرات، فجزاكم الله الجزاء الأوفى عن إخوانكم البعيدين عن أراضي الإسلام وأجوائه الثقافية والحضارية وبنية لغته الأصيلة، ووفقكم الله لخدمة دينه ولغة نبيه وجنته، وأنتم أهل ذلك والله يتولاكم.

عبدالقادر محمد

أمين مكتبة الشيخ أبوبكر الإسلامية

كيرلا - الهند

غبطة و«خوف»

إنه لمن دواعي سروري وسعادتي أن أسطر إليكم من خلال رسالتي هذه أعمق مشاعري القلبية وأسمى التبريكات بمناسبة استئناف صدور مجلة «الدوحة» بعد انقطاع عقدين من الزمن تقريباً.
لا أخفي عليكم مدى الغبطة التي انتابتني وأنا أتصفح الشبكة العنكبوتية لتقع عيني على أحد المواقع الذي أعلن عن عودة المجلة للصدور. فـ «الدوحة» لها ذكريات عزيزة في نفسي، كوني عشت في العراق وكنت أشتريها شهرياً واحتفظ بأعدادها أيام رئيسي تحريرها د. محمد إبراهيم الشوش و أ. رجاء النقاش. ولكن القدر قضى بتوقف المجلة عن الصدور لأسباب معينة، كما أظن، وغادرت بلدي عام 1994 مرغماً لأتغرب وأعيش في المنفى طوال هذه السنوات التي كانت سنة أسوأ من سنة. حتى بات تحت الاحتلال الأميركي فريسة ينهش به من كل مكان.
بدوري أبعث إليكم بقطعة أدبية كتبتها لـ «الدوحة» وتحمل عنوان «خوف»، آملا أن تجد طريقها للنشر.

علي السياب - ولاية فكتوريا - أستراليا

أهلاً بالدهشة والفكر الجميل

ربما لا يوجد على ساحتنا العربية من أخبار من الممكن أن تسرّ الخاطر أو تشرح القلب، فالطعنات على قلب العروبة تتوالى، ولم تعد هناك دموع جديدة يمكن أن تذرف على الكثير من الخيبات العربية.. فكل الينابيع ستجف اليوم أو غداً.. حتى ينابيع البترول قد اقتربت ساعة نضوبها..!!
ولكن هناك من الأخبار ما يدفعنا إلى الاحتفاء بها.. فمع عودة مجلة «الدوحة» للصدور أستطيع أن أقول إن هناك نافذة جديدة للنور قد شرعت في مواجهة الظلامية والظلاميين.
ومع افتتاحية العدد أدهشتني مقالة أدونيس «أهلا بالسرد ولو حزن الشعر». ولكن سرعان ما تسربت المقالة من بين عقلي وعينيّ، وكأن الكاتب يضن علينا أن نعيش لحظة سعادة في عناق مع الفكر الجميل، والعقل الأجمل.
وإذا كانت قصيدة سعدي يوسف أسعدتني فإن قصيدة شوقي بزيع أسرتني وأدهشتني.. وفي قضية العدد «الكتابة بين الذكورة والأنوثة»، انفعلت كثيراً مع مقالة د. شيرين أبوالنجا لعرضها وجهة نظر معاندة لوضعها التاريخ والسياسة والحروب في مواجهة المرأة.

كيميائي وليد رمضان

وهران - الجزائر



رجاء للمسؤولين بزيادة المطبوع

لقد وقعنا ضحية خديعة تم الإعلان عنها بالتبشير بصدور مجلة «الدوحة» أول الشهر الماضي.. ولكن لم نستطع العثور على أعداد لدى الباعة.. وعندما نسأل عنها يكون الجواب نفدت خلال ساعة واحدة.. والأعداد لا تكفي..!
وبعد محاولات استطعت الوصول إلى نسخة استعرتها من صديق، وبقدر ما عشت سعادتي مع موضوعات العدد، إلا أن تعاستي كانت أكبر، لأنني سأفقد هذا العدد بإعادته إلى صاحبه.
وأملنا في المسؤولين عن المجلة بزيادة الأعداد المطبوعة والمرسلة إلى مصر.. فما عهدناه من قطر الخير أنها لن تبخل علينا بزيادة المطبوع.

هناء عبدالحميد

كاتبة وروائية

الإسكندرية - مصر

تلك الدوحة...

عندما تقرر إصدار مجلة «الدوحة» القديمة وفي أول اجتماع أسبوعي بمكتب سعادة وزير الإعلام بالوزارة. وكان سعادة الوزير يشغل وقتها مكتبين: أحدهما بالوزارة، والثاني في الديوان الأميري. ولم يكن قد مر على وصولي الدوحة إلا يوم وبعض يوم. سألت سعادة الوزير بحضور السيد مدير الإعلام، وكان قد رحب بي ترحيباً حاراً في الاجتماع، وقدمني بكلمات طيبة لبقية الزملاء: ما هي غايتكم من إنشاء مجلة الدوحة؟ وما هي تفاصيل خطتكم التي تريدون أن أعمل على ضوئها؟. ونظر سعادة الوزير إلى المدير ثم ابتسم وهو يقول: هذا دورك أنت، ارسم الخطة وسندرسها في الاجتماع القادم إذا شئت، ثم قال ضاحكاً: المدير يقول إنك عبقري فأرنا عبقريتك، قلت: السيد المدير صديقي وقريبي ورأيه في عبقريتي مجروح، تعمدت أن أذكر ذلك حتى لا تصبح الحقيقة طعنة مدخرة للمستقبل.

هذا «السكتش» هو من ذاكرة تلك الأيام الخوالي وقد يتكرر هذا مع الدوحة الجديدة التي ربما تكون أروع من مجلة الدوحة في سابق عهدها وأكثر انتشاراً منها، لكنها تظل برغم الاسم، مجلة جديدة بمواصفات جديدة وبروح جديدة ولعصر جديد وقراء جدد تختلف اتجاهاتهم وأذواقهم.

أما استنساخ مجلة الدوحة (القديمة) كما ولدت عملاقة في عهدها الزاهر، فذلك طلب المستحيل كما عبر عن ذلك شاعر أغنية أم كلثوم «فات الميعاد»:

وعاوزنا نرجع زي زمان

قل للزمان ارجع يا زمان

وهات لي قلب لا داب ولا حب

ولا انجرح ولا شاف حرمان



د. محمد إبراهيم الشوش

مؤسس مجلة الدوحة ورئيس تحريرها الأسبق

لكي تعود «الدوحة» التي ألفناها وأحببناها وأحبها القارئ العربي كما لم يعشق مجلة غيرها، نحتاج لتعود إلينا تلك الحقبة من الزمان، حين كنا - عبدالقادر حميدة ذلك الأديب عميق الثقافة الذي يستطيع أن يحول ألفاظاً متناثرة وأحياناً لا معنى لها إلى عقد نضيد، والفنان العبقري حقاً محمد أبو طالب الذي كان يأخذ الصفحات من عبدالقادر وتتحول في ذهنه الوقاد إلى منظومة من الرؤى والأشكال والصور والألوان، وكمال سعد غريب الأطوار (رحمه الله) الذي كان يجمع بين الأدب الرفيع والحس الصحافي المتميز - في أوج الشباب والحيوية، نجلس طول الليل في حصائر تختلط فيها الأوراق واللوحات وصحائف الطعام، في شقة عمارة الخليفي في «راس بو عبود» نأكل الفول والفلافل والفطائر لا ندري إن كان عشاء أو فطوراً ونصلي العشاء والصبح حاضراً ونراقب الحياة عند الفجر تدب في أوصال بلد حبيب ينمو أمامنا كما تنمو الزهرة ويتفتح الورد.

وكانت المجلة كالطفل الشقي تعبث وتجري منطلقة لا يقيدها الروتين. وكان الصوت الوحيد الذي يمكن أن يكبح جماح هذه الحيوية الدافقة هو صوت الأب داوود فانوس في مكاتب وزارة المالية والبترول، يملك في يده خيوط الهم الإداري والمالي في الدولة لا يتعين أحد أو يسكن إلا وفق رغبته، كان يستطيع أن يضخ الدم في شرايين عملك أو يمنع عنه الهواء.

أحبنا لوجه الله وفتح قلبه لنا كما لم يفتحه لأحد، جئته في أول عهدي في شأن من شؤون المجلة فصدني في جفوة لم أتوقعها، قلت له: بهذه الطريقة لن نستطيع إخراج المجلة بالصورة التي يريدها سعادة الوزير، نظر حوله إلى طالبي الحاجات وضحك وهو يقول هازئاً: هذا البلد كان موجوداً قبل صدور مجلتك، وأعتقد أنه سيبقى لفترة أطول حتى وإن لم تصدر. التقطت القفاز وقلت: وماذا في ذلك؟ هذا العالم كان يعيش قبل ظهور البنسلين والأمراض تفتك بالبشر وأحسب أنه كان سيعيش فترة أطول لو لم يكتشف البنسلين. نظر إليّ ملياً، ويبدو أن المقارنة قد أدهشته وأعجبته وعجز عن كتمان ضحكته، ثم مد يده ووقّع على الطلب، ومن يومها أصبحنا أصدقاء لا يرفض لنا طلباً. وقد كان تحيزه لمجلة الدوحة وتدليله لها مثار الدهشة في أروقة إدارة الإعلام، ولا أحسبه - رحمه الله - كان يجد وقتاً لقراءتها.

كانت مجلة الدوحة في عهدها الأول نتاج حب غامر، ولهذا أحبها القارئ ولم يجد الناشرون فيها ما يثير غضبهم ومؤاخذتهم.